التوجيه النحوي
وأثره في دلالة الحديث النبوي الشريف

دراسة في الصحيحين

د. نشأت علي محمود عبد الرحمن



شركة أبناء شريف الأنصاري
للطباعة والنشر والتوزيع
صيدا - بيروت - لبنان

• المكتبة العصرية
الخندق الغميق - ص.ب: 11/8355
تلفاكس: 655015 - 632673 - 659875 1 00961
بيروت - لبنان

• الدار النموذجية
بوليفار د. نزيه البزري - ص.ب: 221
تلفاكس: 720624 - 729259 - 729261 7 00961
صيدا - لبنان

• المطبعة العصرية
كفر جرة - طريق عام صيدا جزين
230841 7 00961 - 230195 07
تلفاكس: 655015 - 632673 - 659875 1 00961
صيدا - لبنان

الطبعة الأولى
1437 هـ - 2016

Copyright© all rights reserved
جميع الحقوق محفوظة للناشر
لا يجوز نشر، أي جزء من هذا الكتاب، أو اختزان مادته بطريقة الاسترجاع، أو نقله على أي نحو، أو بأي طريقة، سواء كانت الكترونية، أو بالتصوير، أو التسجيل، أو خلاف ذلك، إلا بموافقة كتابية من الناشر مقدما.

E. Mail
alassrya@terra.net.lb
alassrya@cyberia.net.lb
info@alassrya.com

موقعنا على الإنترنت
www.alassrya.com

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ
لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾

[النحل : ٤٤]



المقدمة

شرف العلم بشرف متعلقه، وقيمة كل علم بقائله، فكيف بحديث رسول اللَّه ﷺ، فإن حديثه من أطايب الكلام وأنقاه، فهو الذي خرج من طيب وأرسله طيب الذي لا يقبل إلا طيباً، ولعمري لئن كانت العلوم تقرأ وتدرس فما ذاك إلا خدمة لكتاب اللَّه وسنة نبيه ﷺ، فالعلوم كلها خدم لهما.

وبعد أن درست (**الدلالة اللغوية وأثرها في أصول الفقه**) يمّمت شطر النحو الذي هو لب علوم العربية، فكان لا بد من ذوق حلاوته في حديث رسول اللَّه ﷺ فهو الحكمة التي ذكر اللَّه في كتابه، فمن لم يطلع عليه لم يكن له نصيب من الحكمة، وما أحسن الحسنة إثر الحسنة.

ومنذ سنين يراودني بحث أثر العربية في فهم حديث رسول اللَّه ﷺ، فإن المتتبع لأقوال الفقهاء وعلماء الشريعة يرى أن الحديث صحيح سنده، ومع هذا يختلفون في بيان المعنى واستنباط الأحكام منه. وكان للتوجيه النحوي أثر في فهم الحديث وبيان معناه، ولعله من أقوى الأسباب وأعمقها أثراً، فالشريعة عربية ومحمد ﷺ عربي تكلم بلسان عربي مفردات وتركيباً، فمن تتبع مسالك العربية في فهم الكتاب والسنة ظفر وفاز، ومن فاته تعب ونصب، وكان كمن ركب عمياء، وخبط خبط عشواء، ووقع في التأويل المحظور، ولا يكفي الرجوع إلى الكتب في فهم الحديث، فإنها لا تدل إلا على معاني الألفاظ، وأما المعاني المفهومة من سياقها وترتيبها فلا تفهم إلا ممن عرف العربية وتضلع منها، وقد ذكر الشاطبي عن الجرمي قوله: (أنا منذ ثلاثين سنة أفتي الناس من كتاب سيبويه)، فإنه كان صاحب حديث، وكتاب سيبويه يعلمه الفهم والاستنباط والفتوى.

فحق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من العربية نصاً واستنباطاً، فلا يوجد علم من العلوم الإسلامية إلا «وافتقاره إلى العربية بين لا يدفع، ومكشوف لا يتقنع، والتفاسير مشحونة بالروايات عن سيبويه والأخفش والكسائي والفراء... والاستظهار في مأخذ النصوص بأقاويلهم والتشبث بأهداب فسرهم وتأويلهم» كما قال الزمخشري في مقدمة المفصل، فكان لا بد من فهم

مدارك الأخبار وفق علم العربية وإلا فلن يصل الطالب إلى شيء.

ووقع الاختيار على صحيحي البخاري ومسلم (رحمهما اللَّه) اللذين هما رأس كتب الحديث، وكان لا بد من استشارة أستاذي المشرف الدكتور عماد عبد يحيى ـ فإنه لا ظهير أوثق من المشورة ـ في دراسة أثر العربية في فهم الحديث النبوي الشريف وفي أن يقع الاختيار على الصحيحين، وبعد أن حاورني قوّى من عزمي، وشدّ على يدي محبةً وولهاً بالحبيب محمد ﷺ، ورجاء الدخول في قوله ﷺ: «**نضّر اللَّهُ امرأً سمعَ مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها**»، ولأهمية العربية في معرفة الشريعة التي مثلت السنة فيها أحد قطبيها وللصحيحين قصب السبق فيها، فهما أصح الكتب وأصدقها بعد كتاب اللَّه تعالى، وقد اجتمع فيهما من الأحكام الشرعية الشيء الكثير.

والأحكام التي وردت عن الشرع إما أن يدل عليها دليل أو لا، فإن دل عليها دليل فإما أن يكون صحيحاً أو لا، فإن كان صحيحاً فإن اختلف في فهمه واستنباط الحكم فيه، فإما أن يرجع الخلاف إلى فهم دلالات الألفاظ المفردة والمركبة، أو يكون راجعاً إلى الخصوص والعموم والإطلاق والتقييد والناسخ والمنسوخ وهذا محله أصول الفقه، فلم أبحث في هذا الكتاب ما كان الاختلاف في فهم الحديث راجعاً إلى أمرٍ سوى التوجيه النحوي، فقد يختلف معنى الحديث في نهاية الأمر، كأن يتفق الجميع على معنى الحديث ثم يرى بعض العلماء أن الحديث مخصص، ففي قول الرسول ﷺ: «**لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، ولا صلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس**» حمل أبو حنيفة الحديث على عمومه في النوافل كلها والفرائض المقضيات، ولم يستثنِ من الصلوات شيئاً، وخصص الجمهور من ذلك المقضيات، وخصص الشافعي ما كان من النوافل معلقاً على سبب.

فكان أحد قسمي الخلاف وأهمها الخلاف في دلالات الألفاظ المفردة والمركبة وأعني بالألفاظ المفردة أدوات المعاني، فأحببت أن يكون الكتاب في هذا الاتجاه غير مقتصرٍ على دلالات الأحكام الشرعية، ووقع الاختيار على أن يوسم الكتاب بـ: (التوجيه النحوي وأثره في دلالة الحديث النبوي الشريف ـ دراسة في الصحيحين ـ).

والحق أن الحديث النبوي لم ينل من الدراسات اللغوية إلا النزر القليل مقارنة بالدراسات القرآنية ولا سيما الدراسات النحوية، فلا يكاد الباحث يجد مما

سبق إلا بضعة كتب قد خصصت لهذه الدراسات كإتحاف الحثيث للعكبري، وشواهد التوضيح لابن مالك، وعقود الزبرجد للسيوطي، وإن أخذ الباحثون في اللغة ـ اليوم ـ ييمّمون شطر الحديث النبوي إعراباً وبلاغةً ودراسةً للتراكيب والصيغ، ولكنها لا تزال قليلة لم توفِ الحديث النبوي حقه، والعجب أن الدارسين يبحثون المسائل النحوية أو الدلالية مثلاً ويوسعونها بحثاً وتنظيراً وتقعيداً ثم لا يبحثون تطبيقاتها على النصوص خصوصاً نصوص الحديث النبوي التي لها أثر في الواقع وينتفع منها الناس.

وقد يقال إن من معوقات البحث قلة الدراسات النحوية في الحديث النبوي، فضلاً عن أن كتب شروح الحديث كالمعلم بفوائد مسلم للمازري، وإكمال المعلم للقاضي عياض، والمنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي، والكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري للكرماني، وفتح الباري لابن حجر، وعمدة القاري للعيني وغيرها من شروح السنن لم تُعن بالعربية كثيراً في تفسير الحديث، بل الغالب عليها الفقه والشريعة، فليس لنا شرح للحديث يعتمد العربية في فهم نصوص الحديث كما ورد في التفسير مثلاً.

ومن الصعوبات مسألة الرواية بالمعنى واختلاف الرواية بالحديث، وهي مشكلة خصوصاً لمن يتصدى لبحث دلالة الأدوات والتراكيب، ومن ثم ذهب بعض النحاة كأبي حيان إلى عدم الاحتجاج بالحديث النبوي، غير أن أكثر العلماء ذهبوا إلى جواز الاحتجاج بالحديث في إثبات ألفاظ اللغة وتقرير قواعد العربية، وابن مالك صاحب القدح المعلى في هذا الشأن، بله أن السلف شددوا على الرواية باللفظ خصوصاً الأحاديث التي فيها ألفاظ تعبدية أو التي من جوامع الكلم، وخلاصة الكلام أن من تصرف في الرواية فإنما هو تصرف من يحتج بكلامه في اللغة، فقد ذكر الدكتور عودة خليل في كتابه (بناء الجملة في الحديث النبوي الشريف في الصحيحين) أن الغالب من رواة الحديث هم عرب أقحاح، فضلاً عن أن من أجاز الرواية بالمعنى اشترط أن يكون الراوي عالماً بالألفاظ ومدلولاتها ومقاصدها وبأثر التقديم والتأخير في اختلاف المعاني كما قال الدكتور عبد المجيد بيرم في كتابه (الرواية بالمعنى في الحديث النبوي الشريف).

والعجب أن النحاة يرتضون اختلاف الرواية في الشعر ولا يخرجونه عن حجيته، ثم يرفضون الاحتجاج بالحديث النبوي لاختلاف الرواية فيه. وقد ذكر الدكتور عودة خليل في خاتمته أن جلّ النحاة المعاصرين عادوا إلى التمثيل

والاستشهاد بالحديث النبوي الشريف بعد أن كان أحد المنكرين للاحتجاج وهو السيوطي قد فاق النحاة في الاحتجاج بالحديث النبوي، فقد احتج في همع الهوامع بمائة وخمسة وخمسين حديثاً.

فلم يكن اختلاف الرواية ـ في نظري ـ عائقاً عن التوجيه بل على العكس تماماً، فهو يرفد الحديث بالمعاني، بيد أنني حاولت أن أرجح رواية على أخرى من حيث العربية وموافقتها لنصوص القرآن والسنة، فإن الحديث يبين القرآن كما أن الحديث يفسّر بعضه بعضاً.

وأما خطة البحث فكانت في فصلين وتمهيد:

أما التمهيد فإنه تناول ثلاثة محاور:

فتعرض المحور الأول لإشكالية المصطلح، فبحثت فيه ثلاثة مصطلحات هي التأويل والتقدير والتوجيه النحوي، فذكرت أقوال النحاة فيها، وخلصت إلى تعريفات لها، ومن ثم بينت العلاقة بينها ليكون القارئ على بينة من أمره، فإنّ من يتصدى للتوجيه لا بد من أن يفهم هذه المصطلحات أولاً ويعرف العلاقة من العموم والخصوص فيما بينها.

ثم جاء المحور الثاني وبحثت فيه التوجيه النحوي والمعنى، وهو موضوع شائك قلما أعطي حقه في الدراسات الحديثة، وقد هداني اللَّه سبحانه إلى تقسيم جديد للعلاقة بينهما بعد الاطلاع على أقوال الأدباء والنحاة وأصحاب المعاني. ولعله لم يسبق إليه، وذلك بفضل اللَّه ومنته وحده.

وأما المحور الثالث فأردت أن يكون في القرائن المعينة في التوجيه النحوي، فذكرت عشر قرائن يستعين بها النحوي في توجيه النصوص عموماً لا سيما النصوص الشرعية.

وورد الفصل الأول لدراسة دلالة الأدوات النحوية وأثرها في فهم الحديث النبوي، فكان في خمسة مباحث، أما المبحث الأول فتناول أدوات النصب، وتناول المبحث الثاني أدوات الجر ثم جاء المبحث الثالث ليذكر أدوات العطف، وكان المبحث الرابع في أدوات النفي، وأخيراً المبحث الخامس في أدوات وروابط أخرى لا يجمعها جامع فيما بينها سوى كونها من الأدوات، فآثرنا أن نجمعها في هذا المبحث.

وكنت في هذا الفصل لا أبحث معاني الأداة كلها، بل أبحث المعاني التي

تحتملها الأداة في الحديث، ثم أوجه الحديث وفق الاحتمالات وأبين المعنى بعد ذلك مرجحاً أحد الأوجه إن أمكن. وأما الفصل الثاني فتناول دلالة التراكيب وأثرها في الحديث، وجاء المبحث الأول في عود الضمير، وأما بقية المباحث فقد جاءت على نسق أكثر كتب النحو، فكان المبحث الثاني في المرفوعات والمبحث الثالث في المنصوبات والمبحث الرابع في المجرورات، وأما المبحث الخامس فقد ضم التوابع إلى جملة الشرط لقلة المادة المتيسرة فيهما، وكذلك فعلت في هذا الفصل فلا أذكر من الدلالة إلا ما يحتمله اللفظ في التركيب ثم أوجه الاحتمالات وأبين الراجح منها بتوفيق اللَّه سبحانه. فاستتم الفصلان بهذه المباحث.

وكنت في فصلي الكتاب أقدم رأي النحاة في دلالة الأدوات أو التراكيب ثم أتبعه بقول الأصوليين في المسألة إن تكلموا عليها، فامتاز هذا الكتاب بضم أقوال الأصوليين إلى النحاة في دلالة الأدوات والتراكيب، وميزة الأصوليين أنهم يحاولون أن يضبطوا كل مسألة نحوية أو يقعدوا لها قاعدة لينتفع منها الفقيه، فإن معرفة دلالة الأدوات والتراكيب تشتد حاجة الفقيه إليها بله الناظر في تفسير القرآن أو شرح الحديث، فكانت الحاجة إلى علم يضبط العلوم ويعقلها ويصفيها من الدَّخَن، فانتفعت بآراء الأصوليين في النحو.

وانتهى البحث بخاتمة أوجزت فيها النتائج التي تمخض عنها ثم بتوجيهات وتوصيات لا بد منها لطلاب العربية والباحثين في الشريعة.

وقد اعتمدت ترقيم الأحاديث الذي صنعه محمد فؤاد عبد الباقي للصحيحين ليكون أيسر في الرجوع إلى الأحاديث مع اختلاف الطبعات.

وإذا كان الحديث في أحد الصحيحين أو كليهما فلا أعزوه لغيرهما إلا إذا اقتضى الحال، ولكل مقام مقال، وإذا كان اللفظ لأحدهما نبهت عليه، وإذا كان الحديث طويلاً وكان موضع البحث جزءاً منه فكنت أقتصر على ما يخص البحث دون إخلال بالمعنى.

وفي هذا الكتاب استبعدت دراسة ما يسمى بين أهل العلم بـ(أحاديث الصفات) كقول رسول اللَّه ﷺ: «**خلق اللَّهُ آدمَ على صورتِه**»، فإن الأولى والأسلم أن نقول فيها: أمروها كما جاءت من غير تأويل ولا تعطيل، ويسعنا ما وسع سلف الأمة من الرضا والتسليم، بيد أن بعض الأحاديث كان لا بد من توجيهها نحوياً؛ لأن أكثر شراح الحديث أو جميعهم متفقون على عدم إرادة الظاهر، فسلكنا مسلكهم وتبعنا سننهم، فهم أعلم بمواقع التوجيه والتأويل.

وأما مصادر البحث فقد اجتمع فيها من كتب العربية والشريعة، فأما كتب العربية فكان لكتب أدوات المعاني وحروفها النصيب الأكبر في الفصل الأول ولا سيما رصف المباني والجنى الداني ومغني اللبيب، وأما الفصل الثاني فقد أفدت فيه كثيراً من شرح المفصل لابن يعيش وشرح الرضي على الكافية وشرح التسهيل لابن مالك وارتشاف الضرب لأبي حيان، وهذه الكتب هي عمدة كتب المتأخرين، فضلاً عن (الكتاب) لسيبويه لتأصيل المسائل النحوية، ولم آلُ جهداً في تتبع كتب معاني القرآن فهي المصادر الأصيلة لبحوث العربية.

وأما الكتب الحديثة فأفدت من كتاب معاني النحو للدكتور فاضل السامرائي.

وأما كتب الشريعة فمن شروح البخاري كان عمدتي كتاب (فتح الباري) لابن حجر العسقلاني الذي له باعٌ في التحقيق، و(عمدة القاري) للعيني، وأما كتب شرح صحيح مسلم فانتفعت كثيراً من (إكمال المعلم) للقاضي عياض و(المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم) لأبي العباس القرطبي و(المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج) للنووي، وأفدت من كتاب إحكام الأحكام لابن دقيق العيد أيضاً.

ولا بد من التنبيه على أنني في بحثي إذا ذكرت صاحب المفهم قرنته بكنيته (أبي العباس) تمييزاً له من القرطبي المفسّر صاحب الجامع لأحكام القرآن، والمتتبع لكتابي فتح الباري والمنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج يجدهما كثيراً ما يذكر فيهما القرطبي، والمقصود هو صاحب المفهم.

وكان لقلة الدراسات العربية ولا سيما النحوية منها في الحديث النبوي الشريف أثر في صعوبة البحث، فأعاقني الأمر، فكان لا بد من الرجوع إلى كتب شروح الحديث المذكورة آنفاً ومقارنة الأقوال بما ذكره علماء النحو، وكنت كثيراً أقف في توجيه بعض الأحاديث ـ وللوقوف أمارة التأمل والتفكر ـ فأظفر بمبتغاي بتوفيق اللَّه.

ولست أدعي انفرادي فيما يعرض من معانٍ، فكم من كلام ننشئه وقد سبقنا إليه متكلم، وكم من فهم نستظهره وقد تقدمنا إليه متفهم، وهل (غادر الشعراء من مُتَردَّم).

وختاماً لا بد من أن أقدم شكري لمن علَّمني وأفادني منذ صباي أعني الشيخ الفاضل الدكتور أكرم عبد الوهاب وشيخي الفاضل الأستاذ ريان توفيق (حفظهما اللَّه)، فلن أنسى فضلهما ـ جزاهما اللَّه عني خير الجزاء ـ.

وبالغ شكري وعرفاني لأستاذي الفاضل الدكتور عماد عبد يحيىٰ الذي أفدت منه في البكالوريوس وأشرف على رسالتي في الماجستير ولم يزل معي رعايةً وصبراً، فكم من كلمة منه أفادتني فكيف بالكلمات، وكم من إشارةٍ نبهتني فكيف بالإشارات، فجزاه اللَّه خيراً ونفعنا بعلمه وحكمته، آمين.

وتولى اللَّه بالحسنى من أعانني بكتاب أو كلمة طيبة، وجزى اللَّه الجميع خيراً.

واللَّه ولي التوفيق

المؤلف

التمهيد

مدخل إلى مرتكزات الموضوع

المرتكز الأول : إشكالية المصطلح ، التأويل ، التقدير ، التوجيه .

المرتكز الثاني : التوجيه النحوي والمعنى .

المرتكز الثالث : قرائن التوجيه .

المرتكز الأول

إشكالية المصطلح، التأويل، التقدير، التوجيه

أولاً: التأويل:

قال ابنُ فارس: «الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمرِ وانتهاؤه، أما الأولُ فالأوْلُ وهو مبتدأ الشيء... والأصلُ الثاني... الأيّلُ الذكرُ من الوعول، والجمعُ أيائل، وإنما سمي أيّلاً لأنه يؤول إلى الجبل بتحصّن... وآلَ يؤولُ أي رجع... ومن هذا الباب تأويلُ الكلام وهو عاقبته وما يؤول إليه»[(١)].

وذكر الدكتور عبد الفتاح حموز أن له اشتقاقاً آخر من (الإِيالة) وهي السياسة[(٢)]، والظاهر أن الإيالة مشتق من الأَول، وأنّ الواو قلبت ياءً لأنها سبقت بكسرة ثم أشبعت فتحة الياء فصارت ألفاً واللَّه أعلم، قال الراغب الأصبهاني: «والأوْل السياسة التي تراعي مآلها الناس[(٣)]، فالإيالة أصلها أول إلَّا أن الكسرة أشبعت وقلبت الواو ياءً».

وجاء في لسان العرب «أَوّل الكلام وتأوّله: دبّره وقدّره، وأوّله وتأوّله فسره... ويُقال أُلْت الشيء أؤوله إذا جمعته وأصلحته، فكأن التأويلَ جمعُ معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه، وقال بعض العرب: أوّل اللَّهُ عليك أمرَك أي جمعه»[(٤)]، وورد لفظ التأويل في القرآن الكريم، قال اللَّه تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ﴾ [الأعراف: ٥٣] أي بيانه الذي هو غايته المقصودة منه[(٥)].

---

(١) ـ: مقاييس اللغة: ٨١ ـ ٨٢، المفردات في غريب القرآن: ٤٠، النهاية في غريب الحديث والأثر: ١/ ٨٠.
(٢) التأويل النحوي في القرآن الكريم: ١/ ١٢.
(٣) المفردات في غريب القرآن: ٤٠، وـ: عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ١/ ١٣٩.
(٤) لسان العرب: ١١/ ٣٣.
(٥) ـ: المفردات في غريب القرآن: ٤٠، عمدة الحفاظ: ١/ ١٣٩.

وفي حديث رسول اللَّه ﷺ في قوله لابن عباس رضي اللَّه عنهما: «**اللهم فقهه في الدين وعلّمه التأويل**»، قال ابن الأثير: «هو من آلَ الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه، والمراد بالتأويل صرفُ ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ»[(١)] وورد في اللسان أنّ التأويل والمعنى والتفسير واحد[(٢)].

ومما تقدم يتبين أن التأويل لغة يفيد عدة معان هي:

١ ـ الرجوع وردّ الشيء إلى شيء آخر.

٢ ـ جمع الشيء وضم بعضه إلى بعض.

٣ ـ التدبر والتفكر.

٤ ـ بيان الشيء بمعرفة غايته ومقصوده.

٥ ـ التفسير والمعنى.

فالتأويل لغة هو: ردُّ ظاهر اللفظ وصرفُه عن ظاهره بعد جمع الألفاظ والتدبر فيها لمعرفة غايتها والمراد منها ثم بيان المعنى المراد منه، وهو يتناول دلالات الألفاظ وتراكيبها. وأما التأويل في اصطلاح المفسرين فجمهورهم على أن التأويلَ والتفسيرَ متغايران في الاستعمال، فيرى أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد القرطبي[(٣)] وبدر الدين محمد الزركشي[(٤)] أن التفسير بيان اللفظ والتأويل بيان المعنى، فالتفسير لا يحتاج إلى تدبرٍ وتفكرٍ بخلاف التأويل الذي يحتاج إليهما.

وإلى المغايرةِ ذهب كثيرٌ من العلماء ومنهم ابن منظور إذ قال: «وقولُه ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس: ٣٩] أي لم يكن معهم علمُ تأويله، وهذا دليل على أن علمَ التأويل ينبغي أَنْ يُنظرَ فيه»[(٥)]، وقال الزركشي: «فالمفسِّرُ ناقلٌ والمؤَوّلُ مستنبِط»[(٦)]. وقال عبد القادر البغدادي: «التفسيرُ يختصّ باللفظ والتأويلُ بالمعنى»[(٧)].

---

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر: ١/ ٨٠.
(٢) ـ: لسان العرب: ١١/ ٣٣.
(٣) ـ: الجامع لأحكام القرآن: ٤/ ١٥ ـ ١٦.
(٤) ـ: البرهان في علوم القرآن: ٢/ ١٦٥.
(٥) لسان العرب: ١١/ ٣٣.
(٦) البرهان في علوم القرآن: ٢/ ١٦٦.
(٧) خزانة الأدب: ٦/ ٤٦٠.

وأما أحمد بن تيمية فيرى أنَّ التأويلَ في القرآن يطلق ويراد به أمران[(١)]:

الأول: ما يؤول الأمر إليه، وإنْ كان موافقاً لمدلول اللفظ ومفهومِه في الظاهر، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه وإِنْ كان موافقاً، ويرى أنَّ هذا اصطلاحُ المفسرين المتقدمين.

الثاني: صرفُ اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك، ويرى أنَّ تخصيصَ التأويل بالمعنى الثاني هو اصطلاح المتأخرين وإلا فلا تخصيصَ عند بعض الصحابة والتابعين.

ثم استقرّ مصطلحُ التأويل عند المتأخرين على صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله موافقاً للكتاب والسنة[(٢)].

وأما التأويلُ عند الأصوليين فهو صرفُ الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله، وهو نوعان[(٣)]:

١ ـ التأويلُ الصحيح: وهو صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتملهُ لوجود دليل يصيره راجحاً.

٢ ـ التأويلُ الفاسد: وهو حمل اللفظ على المحتمل المرجوح لما يظن دليلاً ويتبين أنه ليس كذلك.

وأما إن حمل اللفظ على المحتمل المرجوح لغير دليل فهو من قبيل اللعب بالنصوص.

فلا بدّ في التأويل ـ عند الأصوليين ـ من دليل يدلّ على صرف اللفظ عن الظاهر إلى الاحتمال المرجوح فيكون المرجوح راجحاً بذلك الدليل.

فإذا تبيّن أن المؤوّل لم يأتِ بدليل في الواقع وإنما كان دليلاً بحسب ظنّه فهو التأويل الفاسد وهو غير مقبول ولا يعتدُّ به.

وأما التأويلُ في اصطلاح النحاة فالمتقدمون منهم كأبي العباس محمد بن يزيد المبرد وأبي إسحاق إبراهيم الزجاج يذكرون التأويل ويقصدون به إما بيان المعنى والتفسير وهو الأكثر في كلامهم وإما بيان التقديرِ النحوي، قال المبرد:

---

(١) ـ: موافقة صحيح المنقول لِصريح المعقول: ١/ ٣٥، وـ: التأويل النحويّ: ١/ ١٠.

(٢) ـ: التعريفات للسيد الشريف الجرجاني: ٣٤.

(٣) ـ: الإحكام في أصول الأحكام: ٣/ ٥٠، البحر المحيط للزركشي: ٣/ ٢٦، الضياء اللامع شرح جمع الجوامع، أحمد بن عبد الرحمن المعروف بحلولو: ٢/ ٩٧.

«وأما قولُهم سبحان اللَّه فتأويلُه براءةُ اللَّه من السوء وهو في موضع المصدر، وليس منه فعلَ، فإنما حدّه الإضافة إلى اللَّه عز وجل وهو معرفة، وتقديره ـ إذا مثلتهُ فعلاً تسبيحاً للَّه»[(١)]. وفي قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾ [الزمر: ٧١]، وقال أيضاً: «واللَّه أعلم بالتأويل»[(٢)].

وقال: «فأما تأويل قولهم لبيك فإنما يقال أَلبَّ فلانٌ على الأمر إذا لزمه ودام عليه، فمعناه مداومةً على إجابتك ومحافظة على حقك»[(٣)]. فالتأويل فيما تقدم يراد به بيان المعنى والتفسير.

وذكر ـ في بعض الأحيان ـ التأويل وأراد به التقدير النحوي ففي قوله: «فأما قوله في الأذان اللَّه أكبر فتأويله كبير كما قال عز وجل: ﴿وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِۚ﴾ [الروم: ٢٧] فإنما تأويله وهو عليه هيّن، لأنه لا يقال شيء أهون عليه من شيء»[(٤)]، ويلاحظ أن التقدير النحوي هو بيان المعنى في حقيقة الأمر، وكان الزجاج تابعاً للمبرد في ذلك فذكر التأويل بمعنى التفسير وبيان المعنى[(٥)] وذكره وأراد به التقدير النحوي في قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ﴾ [البقرة: ٢٤] قال: «جزمت لم لأَنَّ ما بعدها خرج من تأويل الاسم»[(٦)] أي من تقدير الاسم.

وبعد ذلك اكتسب مصطلح التأويل دلالة تخصصه لمعنى معين، فكلّ نصٍّ أو كلام احتاج إلى التقدير بالحذف أو الزيادة فهو مؤول، وعلى هذا صرف اللفظ عن ظاهره لدليل يرجح عند النحوي، قال موفق الدين بن يعيش: «وأما العطف المتأول فنحو لألزمنّك أو تعطيني حقي فهذا لا يريد به العطف الظاهر... فلما لم يرد فيه العطف الظاهر تأولوه بأن... وصارت (أو) قد عطفت مصدراً في التأويل على مصدر في التأويل، ولذلك لا يجوز إظهار (أن) لئلا يصيرَ المصدرُ ملفوظاً به فيؤدّي إلى عطف اسم على فعل وذلك لا يجوز»[(٧)].

---

(١) المقتضب: ٣/ ٢١٧.
(٢) م.ن: ٢/ ٨١.
(٣) م.ن: ٣/ ٢٢٥ وـ: ٣/ ٢٤١، ٢٦٦، ٤/ ١٠.
(٤) م.ن: ٣/ ٢٤٥، وـ: ٣/ ٣٨١.
(٥) ـ: معاني القرآن وإعرابه: ١/ ١٠١، ١٠٢، ١٦٢، ١٦٣، ٢٨٧.
(٦) ـ: م.ن: ١/ ٩٥.
(٧) ـ: شرح المفصل: ٧/ ٢٢ وـ: التأويل النحوي: ١/ ١٥.

وقد ذكر ابن يعيش التأويل في غير موضع[١]، وهو عند ابن مالك بمعنى التقدير النحوي أيضاً[٢].

وقال محمد بن علي الصبّان: «والتأويل أي بجعل المرفوع فاعلاً لمحذوف والمنصوب مفعولاً لمحذوف خلافُ الظاهر لأنّ الأصلَ عدمُ الحذف»[٣].

وقد ذكر عبد الرحمن السيوطي قاعدة في التأويل في قوله: «قال أبو حيان في شرح التسهيل: التأويلُ إنما يسوغ إذا كانت الجادّة على شيء ثم جاء شيء يخالف الجادّةَ فيتأول، أما إذا كان لغةَ طائفة من العرب لم تتكلم إلا بها فلا تأويلَ، ومِن ثَمَّ كان مردوداً تأويلُ أبي علي (ليس الطيبُ إلا المسكُ) على أنَّ فيها ضميرَ الشأن لأنّ أبا عمرو نقل أن ذلك لغة تميم»[٤].

فالتأويل يكون على خلاف الطريق الواضحة في الكلام ـ وهو الظاهر في كلام ـ فيحدث التعارض بين الظاهر والمؤول، باعتبار أن لكلٍّ ما يرجحه، فالظاهر لظهوره، والمؤول لدليل لا يمكن رده لوروده عن فصيح محتج بكلامه، وإذا وقع التعارض فالجمع أولى، وإلا فالترجيح لدليل، وحينئذٍ إذا رجح المرجوح فيكون من قبيل التأويل الذي خُرّج على وجه صحيح.

وقد مثل السيوطي للتأويل بحذف ضمير الشأن، مما يؤيد القول بأن التأويلَ يكون بالحذف أو الزيادة أو بهما معاً أو بتأويل دلالة لفظ أو بالتقديم والتأخير واللَّه أعلم.

فالتأويل النحوي صار له مفهوم يختلف عما سبق «فأصبح يطلق على الأساليب المختلفة التي تهدف إلى إسباغ صفة الاتساق على العلاقة بين النصوص والقواعد، وصار ـ كظاهرة نحوية ـ يعني صبّ ظواهرِ اللغة المنافية[٥] للقواعد في قوالب هذه القواعد»[٦] أو هو «تبيينُ النص بصورة تجعله ـ آخر الأمر ـ متفقاً مع

---

(١) ـ: شرح المفصل: ٦/ ٧٣ و٨/ ١١٥.
(٢) ـ: شرح التسهيل: ١/ ١٨.
(٣) حاشية الصبّان على شرح الأشموني: ٢/ ٢٩١، وـ: التأويل النحوي: ١/ ١٥.
(٤) فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح: ١/ ٦٣٧ ـ ٦٣٨.
(٥) التعبير بالمنافاة فيه نظر والأولى أن يقال صب ظواهر اللغة المخالفة، فإن المنافاة تستلزم الضدية.
(٦) التأويل النحوي أهدافه ووسائله. د. علي أبو المكارم مجلة كلية المعلمين الجامعة الليبية، العدد الثامن: ٢٤.

القواعد المتبعة»[١]. ولا بد من التنبيه على أنَّ إسباغَ صفة الاتساق بين النصوص والقواعد لا يكون إلا بدليل، وإلا فإن كان في ظن المرجِّح دون الواقع فهو من التأويل الفاسد كما ذكره الأصوليون. فليست الغاية المهمة عند النحاة هي تصحيح القواعد بتسويغ ما يخالفها من نصوص تنسب إلى عصر الاستشهاد كما يقول الدكتور علي أبو المكارم[٢]، كما أنه ليس صحيحاً أنّ النحاة كانوا لا يبدؤون من الواقع اللغوي وإنما من الصورة الخيالية لهذا الواقع كما ظنه الدكتور أبو المكارم أيضاً[٣]، بل لا بد من دليل يرجح عند النحوي فيصح لهُ التأويل؛ لأنه إذا تحقق التعارض فلا بد من الجمع بين النصوص، فإن لم يتحقق الجمع فالترجيح لدليل، وإلا أهملت النصوص، وحينئذٍ لا يعمل بها، فكيف وقد صحّ ورودها؟ ولهذا ترجّح التأويلُ عند النحاة عند التعارض واللَّه أعلم.

ومما تجب الإشارة إليه أن التأويل لا يخرج عن الاحتمال والجواز، فغايته إمكان احتمال اللفظ أو التركيب لمعنى أو تقدير بحذف أو زيادة أو تقديم وتأخير، وليس على سبيل القطع.

ثانياً: التقدير لغة واصطلاحاً:

التقدير مصدر قدّر يقدّر والأصل قَدّر يدل على مبلغ كل شيء وكنهه ونهايته[٤].

وورد في اللسان «وقدر كل شيء ومقداره: مقياسه... والتقدير على وجوه من المعاني، أحدها الترويةُ والتفكير في تسوية أمر وتهيئته، والثاني تقديرُه بعلامات يقطِّعه عليها، والثالث أن تنوي أمراً بعقدك تقول: قدّرت أمر كذا وكذا أي نويته وعقدت عليه، ويُقال: قدرت لأمر كذا أَقدِر له... إذا نظرت فيه ودبّرته وقايسته»[٥] وجاء في المعجم الوسيط قدّر فلان: تمهّل وتفكّر... والشيءَ بيّنَ مقداره، والشيءَ بالشيءِ قاسَه به وجَعَله على مقداره... وأمرَ كذا وكذا نواه وعقد عليه العزمَ[٦]. وأما السمين

---

(١) أصول التفكير النحوي: ٢٦٢.
(٢) ـ: التأويل النحوي أهدافه ووسائله: ٢٤.
(٣) ـ: م.ن: ٤٦.
(٤) ـ: مقاييس اللغة: ٨٤٦، القاموس المحيط: ٤٢٨.
(٥) لسان العرب: ٥/ ٧٦.
(٦) ٢/ ٧٢٥.

الحلبي[١] فقد جعل التقدير على وجهين[٢]: أحدهما التفكرُ في الأمر بحسب نظرِ العقل وبناءِ الأمر عليه، والثاني أن يكون بحسب التمني وذلك مذموم كقول اللَّه تعالى في الوليد بن المغيرة: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۞ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾ [المدثر: ١٨، ١٩].

فتقدير (الكلام) مثلاً ـ في اللغة: هو التفكيرُ في تسويته ومقايسته بغيره بأن يكون على الأصل نفسه، وينوي أن تكون الألفاظ مرتبةً حتى يكون الكلام غايةً في الظهور، ولا يكون التقدير مقبولاً إلَّا إذا كان بحسب نظر العقل ووفق الأصول، فإن كان بحسب التمني ومن غير دليل أو مرجّح فهو مذموم.

وأما التقدير في اصطلاح النحاة فلم يذكر أحد من النحاة تعريفَه بعد طولِ نظر وشدةِ تتبع في كتبهم إلَّا أنّ أبا البقاء أيوب بن موسى الكَفَوي ذكر فائدة التقدير ولم يذكر تعريفَه فقال: «والتقدير في الكلام لتصحيح اللفظ والمعنى وقد يكونُ لتوضيح المعنى»[٣]، والشيء إذا لم يذكر بحدّه فيصحُّ أنْ يُعرَّفَ برسمه بأن تُذكرَ فائدتُه وغايته.

وأما استعمال مصطلح التقدير عند النحاة، فقد استعمله المبرد وأراد به التقدير الإعرابي في عدة أماكن منها قوله: «يا زيد ذا المال تقديره ذا المال أو يا ذا المال، على النعت أو البدلية»[٤]، إلَّا أن متأخري النحاة لا يكادون يذكرون مصطلح التقدير إلا في بيان التقدير الإعرابي، كالزمخشري[٥] وابن يعيش[٦] وابن مالك[٧] والرضي[٨]، والحق أنه أكثر من أن يحصى في كتب النحاة.

والملاحظ في كتب النحاة أن التقدير يكون لشيء غير ظاهر ثم يظهره التقدير بأنْ يقصد المتلقي أن المتكلم قد نواه في الكلام، ومنه قولهم تقدير الكلام كذا، فيقصدون به أن يكون في الكلام لفظٌ غيرُ ظاهر فيظهره التقدير[٩]، فالتقدير تابعٌ للمتلقي لا للمتكلم.

---

(١) شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يوسف بن مسعود المقرئ النحوي الفقيه، ويعرف بالسمين الحلبي ثم المصري الشافعي، له عدة مؤلفات في النحو والتفسير، من شيوخه أبو حيان الأندلسي، شذرات الذهب: ٦/ ١٧٩، بغية الوعاة: ١/ ٤٠٢.

(٢) ـ: عمدة الحفاظ: ٣/ ٢٧٩.

(٣) الكليات: ٢٨٤.

(٤) المقتضب: ٤/ ٢١٩، وـ: ٤/ ١٨٣.

(٥) ـ: الكشاف: ١/ ٢٧٩.

(٦) ـ: شرح المفصل: ٦/ ٦٥، ٨/ ١١٥.

(٧) ـ: شرح التسهيل: ١/ ١٥٣، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٣٩.

(٨) ـ: شرح الرضي على الكافية: ١/ ١٢٨، ٢٢٩.

(٩) ـ: شرح التسهيل: ١/ ٦٩.

ولا يقتصر التقدير على الحذف، بل قد يكون بالاستتار كما في تقدير الضمير المستتر في (زيد يذهب) وقد يكون التقدير في الذهن فقط كما في الضمير الواجب الاستتار نحو قوله تعالى: ﴿ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ ﴾ [البقرة: ٣٥] وقد يكون التقدير بالإضمار كما في إضمار العوامل كتقديرهم (أنْ) بعد واو المعية المسبوقة بطلب أو نفي، وكما في تمثيل المبرد في (يا زيد ذا المال) على تقدير البدلية بإضمار العامل (يا)، وقد يكون بالكلمات كما تقدم، وقد يكون بالحركات كما في تقديرهم إعراب الفتى والقاضي ويدعو والاسم المضاف لياء المتكلم رفعاً ونصباً[(١)] بحركات مقدرة غير ظاهرة، وقد يكون التقدير بالتقديم والتأخير فيُعاد صياغة الجملة على الأصل كما في تقدير البصريين لقول امرئ القيس:

ولو أنّ ما أسعى لأَدنى معيشةٍ كفاني ولمْ أَطلبْ قليلٌ مِنَ المالِ[(٢)]

على التقديم والتأخير، فقالوا: تقدير الكلام: ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفاني قليل من المال ولم أطلب المجد، فـ(كفاني) جزاء لو[(٣)].

وقد ذكر ابن هشام[(٤)] والكفوي[(٥)] أسساً وقواعدَ للتقدير ينبغي لمن يتصدى للإعراب والتوجيهِ أنْ ينظرَ فيها.

ويتبين مما تقدم أن التقديرَ خلافُ الأصل وأنَّه متى أمكن عدم التقدير فهو أولى، وأن التقدير يلزم منه وجود أصل ظاهر يخالفه، والتقدير لا يكون إلا عن دليل يرجحه وإلا كان مذموماً. والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ أن التقديرَ أحدُ أنواع التأويل، فهو أعم منه، فالتقدير يكون بالحذف أو الإضمار أو الاستتار ويكون بالحركات والكلمات، وأما التأويلُ فيكون بما ذكر وبالتضمين وقد يكون لبيان المعنى عموماً.

ومما تقدم يمكن أنْ يصاغَ للتقدير تعريفٌ بأن يقال: هو إعادةُ صياغةِ الكلام ليكون غايةً في الظهور ببيان مواضع التقديم والتأخير والإضمار والاستتار والحذف في الحركات أو الكلمات.

---

(١) اختار الجرجاني وابن الخشاب وغيرهما أن المضاف لياء المتكلم مبني وقيل: إن المضاف لياء المتكلم تقدر الحركات الثلاث فيه، ـ: شرح التسهيل: ٣/ ١٦٣.
(٢) ديوان امرئ القيس: ٦٨.
(٣) ـ: شرح الرضي على الكافية: ١/ ٨٢، خزانة الأدب: ١/ ٣٢٧.
(٤) ـ: مغني اللبيب: ٢/ ٦١٣ ـ ٦٢٠.
(٥) ـ: الكليات: ٢٨٤.

فالحذف والإضمار من أنواع التقدير، والحذف والإضمار قد يقتضيه صدق الكلام أو صحته. فمثال ما اقتضاه صدق الكلام قول الرسول ﷺ: «**رُفِعَ عن أُمتي الخَطأُ والنسيانُ وما ٱستكرهوا عليه**»[١]. فالكلام على تقدير حكم الخطأ، فإنَّ صدقَ الكلام يتوقف عليه، وأما صحة الكلام فمثاله: لو قال قائل واللَّه لا آكل، فالمحذوف هو المفعول وتقديره (المأكول) فلا يحنث إلا بالمأكول وهو مما أجمع عليه الفقهاء[٢]، وكذلك قولهم: القتال فيما يستقبل، فإنه لا بد من إضمارٍ كي يصح الكلام فيقال: القتال يقع فيما يستقبل[٣]، فما اقتضاه صدق الكلام أو صحته نوعان من أنواع التقدير واللَّه أعلم.

ثالثاً: التوجيه لغة واصطلاحاً:

التوجيه: مصدر وجّه يوجّه، والأصل وَجُهَ، والوجه مستقبل كل شيء، ويدل على مقابلة الشيء، ووجهت الشيء جعلته على جهة[٤].

وجاء في الصحاح: «والوجه والجهة بمعنىً... وشيء موجّه إذا جعل على جهة واحدة لا يختلف»[٥].

وورد في اللسان: «الوجه معروف... ووجهُ الكلام السبيلُ الذي تقصده به... ويُقال: خرج القومُ فوجّهوا للناس الطريق توجيهاً إذا وَطِئوه وسلكوه حتى ٱستبان أثرُ الطريق لمن يسلكه»[٦].

وقال السمين الحلبي: «التوجيهُ: الكلامُ الموجّه المحتمل الأمرين فصاعداً»[٧].

وفي المعجم الوسيط: «التوجيه... في البلاغة إيراد الكلام محتملاً لوجهين... والوجهُ... الصحةُ، يقال: ليس لكلامه وجهٌ، ومن الكلامِ السبيلُ الذي تقصده به»[٨].

---

(١) حديث ضعيف، ـ: الجامع الصغير: ١/ ٤٢٧، وصححه الحاكم وابن حبَّان.
(٢) ـ: فواتح الرحموت: ١/ ٢٩٤.
(٣) ـ: المقتصد في شرح الإيضاح: ١/ ٣٩٩.
(٤) ـ: مقاييس اللغة: ١٠٤٥.
(٥) ٦/ ٢٢٥٤ ـ ٢٢٥٥.
(٦) لسان العرب: ١٤/ ١٧٨.
(٧) عمدة الحفاظ: ٤/ ٢٨٨.
(٨) ٢/ ١٠٢٦ ـ ١٠٢٧.

ويلاحظ أن هنالك فرقاً بين التوجيه والوجه، فالتوجيه فعلُ الموجّه، والوجهُ أثرُ الفعل، قال عبد القادر البغدادي: «وإذا ٱعتبرته من حيث هو ذو وجوه سميته الموجَّه، وسميت فعلَه التوجيه»[(١)] .

ويتبين مما سبق أن من معاني الوجه:

١ ـ الجارحة المعروفة لدى الإنسان.

٢ ـ الجهة.

٣ ـ الطريق والسبيل المقصود.

٤ ـ الصحة من الكلام.

أما التوجيه فهو جعلُ الشيء على جهة واحدة أي طريقة في الكلام واحدة، أو إيرادُ الكلام على وجهين فصاعداً، فلا يكون التوجيه بذكر وجه واحد بل يفهم من اللفظ أن يكون له وجهان فصاعداً كما قال السمين الحلبي والبغدادي.

وللفرق بين الوجه والتوجيه وَسَم ابن جني كتابه بـ(المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها) فالقراءات القرآنية لا توجه بل هي وجوه متواترة بالنقل لا حظّ للموجّه فيها.

وأما التوجيه عند النحاة: فلم أرَ له حداً أو تعريفاً، وغاية ما ذكروه أن يكون للكلام وجهان فصاعداً كما تقدم، إلا أن استعمال الوجهِ والأوجه عند النحاة كثيرٌ، فذكر سيبويه الوجهين وقصد به أن يكون للفظ إعراب واحد ولكن من جهتين، قال: «وقد يجوز في هذا أن تقول: هو الحسنُ الوجهِ على قوله: هو الضاربُ الرجلِ، فالجر في هذا الباب من وجهين: من الباب الذي هو له وهو الإضافة ومن إعمال الفعل ثم يستخف فيضاف»[(٢)] . وذَكَر الوجهَ وأراد به الطريق الواحد وذلك فيما لا يحتمل إلا ذلك، ففي باب عمل أفعل التفضيل في قولهم: هو خيرٌ منك أباً، قال: «ولا يعمل إلا في نكرة كما أنه لا يكون إلا نكرة ولا يقوى قوة الصفة المشبهة فألزم فيه وفيما يعمل فيه وجهاً واحداً»[(٣)] فالوجه ما له طريق واحد في العمل.

ويذكر الوجه ويقصد به الصحيح من الكلام، قال: «وتقول: مررت برجل

---

(١) خزانة الأدب: ٦/ ٤٦١.

(٢) الكتاب: ١/ ٢٠١.

(٣) م.ن: ١/ ٢٠٣.

معه كيسٌ مختومٌ عليه، فالرفع الوجه لأنه صفة الكيس، والنصب جائز على قوله: فيها رجل قائماً وهذا رجل ذاهباً»[١]. فالوجه الصحة من الكلام كما تقدم عن اللغويين.

وأما الفراء فقد يذكر الوجه ويريد به المعنى، ويذكر الوجه ويريد به الإعراب، ففي قوله تعالى: ﴿لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: ٧٨] قال الفراء: «فالأمانيّ على وجهين في المعنى ووجهين في العربية...»[٢] وكثيراً ما يذكر الوجه والأوجه ويريد بها الأوجه الإعرابية[٣]، وأما المبرد فقد ذكر الأوجه وأراد بها الأوجه الإعرابية[٤]، وذكر أنه قد يكون للأداة أربعةُ أوجه كما في (إنْ) فتكون إن الجزائية وبمعنى ما والمخففة من الثقيلة والزائدة مع ما، وكذلك ذكر أوجه (أن)[٥].

لكن الوجه الإعرابي عند المبرد قد يكون صحيحاً وقد يكون فاسداً. ففي قولنا: كان غُلامَه زيدٌ ضارباً قال: «فأما الوجه الفاسد فأن تجعل زيداً مرتفعاً بـ«كان»، وتجعل «الغلام» منتصباً بضارب»[٦].

وذكر الوجه والأوجه الإعرابية عند الزجاج كثير جداً[٧].

ويتضح مما تقدم أن الوجه والأوجه يراد بها عند متقدمي النحاة المعنى ويراد بها الإعراب، إلَّا أن الأكثر أن يستعمل في الأوجه الإعرابية، وأنَّ الوجهَ قد يكون فاسداً وأن المسألة الواحدة قد يكون لها ثلاثة أوجه أو أكثر.

وأما المتأخرون فيذكرون الوجه أو الأوجه ويريدون بها الأوجه الإعرابية غالباً، قال الزمخشري: «و(ما) إذا كانت اسماً على أربعة أوجه موصولة... وموصوفة... ونكرة في معنى شيء... ومضمّنة حرف الاستفهام والجزاء»[٨]. واستعمال الوجه أو الأوجه ويراد به الإعراب أو الأوجه الإعرابية كثير في كلام

---

(١) م.ن: ٢/ ٥٢.
(٢) معاني القرآن للفراء: ١/ ٥١.
(٣) ـ: م.ن: ١/ ٢٢، ١٠١، ١٣٢ و٢/ ٢٦٩.
(٤) ـ: المقتضب: ٣/ ٢٢١، ٢٦٦، ٤/ ١٥٨، ١٦٢.
(٥) ـ: م.ن: ٢/ ٣٦١ ـ ٣٦٢.
(٦) ـ: المقتضب: ٤/ ٩٩.
(٧) ـ: معاني القرآن وإعرابه: ١/ ١٤٣، ٢٥٧.
(٨) شرح المفصل: ٤/ ٢.

النحاة المتأخرين[١]. إلا أنَّ بعضهم قد يذكر الوجه ويريد به المعنى، فابن مالك بعد أن ذكر قول الجرجاني من أنّ الاسم المضاف إلى ياء المتكلم مبني ذكر سبب القول بالبناء ثم قال: «وهذا التوجيه والذي قبله من المعاني التي انفردت بالعثور عليها»[٢]. فالأوجه هي الحالات الإعرابية أو المحتملات الإعرابية نفسها، وأما التوجيه فهو فعل المتلقي (السامع)، فالمتلقي قد يتأمل في نصّ ما ويرى فيه أكثر من احتمال إعرابي، فهذه المحتملات الإعرابية هي وجوه إعرابية وقد تكون الوجوه الإعرابية أو أحد الأوجه أثراً لتقدير إعرابي فيه مخالفة للظاهر حسب مقتضى الدليل، وهذه الوجوه قد لا تكون متنافية بل تقتضي المخالفة أو المغايرة فقط.

فالتوجيه يغاير التقدير والتأويل، فإن التأويلَ صرفُ اللفظ أو الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله لوجود دليل، فذكرُ الظاهر ليس تأويلاً، فإن الظاهرَ يقابل المؤول.

والتقديرُ أيضاً يغاير التوجيه، فإن التقدير يكون لشيء غير ظاهر يظهره المقدّر بتأمله وتفكره في الكلام وقد يكون بالحذف أو الاستتار أو غير ذلك كما تقدم.

وأما التوجيه وذكر الوجوه فقد لا يكون بتأويل أو تقدير أصلاً بل قد يكون أحد الوجوه ظاهراً ولا يحتاج إلى تقدير أو تأويل.

فالتأويل والتقدير نوعان من أنواع التوجيه، فيكون التوجيه جنساً لهما، فكلُّ تقدير توجيهٌ وكلُّ تأويل توجيهٌ ولكن ليس كلُّ توجيهٍ تأويلاً أو تقديراً واللَّه أعلم.

فإن التوجيهَ هو فعلُ المتلقي بذكر الوجوه الظاهرة أو المستنبطة من الكلام، وقد تقدم أنه لا يصح أن يُقال توجيه القراءات بمعنى استنباط وجوه القراءات، فإن وجوه القراءات لا تستنبط بل هي منقولة إلينا بالتواتر وهي متعبد بها، أما إذا كان توجيهُ القراءات بمعنى ذكر الحججِ النحويةِ للقراءات القرآنية فهو صحيح، لأنّ الحججَ أو الطرقَ النحوية للقراءات مستنبطةٌ وليست نصوصاً يتعبد بها واللَّه أعلم.

---

(١) ـ: شرح اللمع، أبو القاسم عبد الواحد بن برهان العكبري: ١/ ٢٠، ٢٦٠، شرح المفصل: ٧/ ٢٨، ٤٠ و٨/ ١٥، شرح الرضي على الكافية: ١/ ١٢٢، ١٢٩، شرح التسهيل: ٢/ ٥١، ٢٠٦، إتحاف الحثيث بإعراب ما يشكل من ألفاظ الحديث: ٤٧، ٤٩.
(٢) شرح التسهيل: ٢/ ١٦٥.

المرتكز الثاني

التوجيه النحوي والمعنى

اهتم النحاة بمعاني الكلام والجمل، ورأوا ضرورة اتساق التركيب النحوي مع المعنى، ولا يكون في الكلام إعراب ما لم يكن تركيب ولكن «ليس كلُّ ٱسم مركب إلى غيره غيرِ مشابه لمبني الأصل معرباً بل الاسمُ المركبُ إلى عامله»[١] فإن الاسم قد يكون مركباً تركيباً إسنادياً أو مزجياً أو إضافياً أو مركباً مع عامله.

أما إذا وجد إعراب فلا بد من أن يوجد تركيبٌ، فالتركيبُ شرطٌ في حصول الإعراب[٢].

ويقصد بالإعراب إذا أضيف العلم إليه علمَ النحو وليس العلامةَ الإعرابيةَ وحدَها، وهو ما أشار إليه الجرجاني بقوله عن علم النظم: «إنه على الجملة بحث ينتقي لك من علم الإعراب خالصه ولبه»[٣].

والإعرابُ يؤتى به لبيان المعاني وتمييزها من بعضها، فالإعراب لغة هو الإبانة سواء أكان بدلالة المطابقة أم الالتزام، قال ابن فارس: «العين والراء والباء أصول ثلاثةٌ، أحدها الإبانةُ والإفصاح، والآخر النشاط وطيب النفس، والثالث فساد في جسم أو عضو، فالأول قولهم أَعزَبَ الرجلُ عن نفسه... وإعراب الكلام أيضاً من هذا القياس، لأنّ بالإعراب يُفرّق بين المعاني في الفاعل والمفعول والنفي والتعجب والاستفهام وسائرِ أبواب النحو من هذا العلم»[٤] والمعنى الثاني يدل على الإعراب لزوماً، فإنّ المرأةَ العروب الضحاكة الطيبة النفس[٥] تظهر التودد لزوجها لزوماً وكذلك المعنى الثالث يقال: عَرِبت مَعِدتُه إذا فسدت[٦]، فتكون

(١) شرح الرضي على الكافية: ١/ ٥٢.
(٢) ـ: شرح التصريح على التوضيح: ١/ ١٦٩.
(٣) دلائل الإعجاز: ٤٢.
(٤) مقاييس اللغة: ٧٣٩.
(٥) ـ: م.ن: ص.ن.
(٦) ـ: م.ن: ٧٤٠.

همزة أعرب للإزالة، ومعنى أَعرب الكلامَ أَزال فساده وعجمته فبانَ واتّضح[(١)].

ويقول الزجاجي: «وأصلُ الإعراب للأسماء وأصلُ البناء للأفعال والحروف؛ لأن الإعرابَ إنما يدخل في الكلام ليفرق بين الفاعل والمفعول والمالك والمملوك والمضاف والمضاف إليه وسائر ذلك مما يعتور الأسماء من المعاني»[(٢)].

ويقول ابن جني عن الإعراب: «هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ، ألا ترى أنك إذا سمعت أكرم سعيد أباه وشكر سعيداً أبوه، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعلَ من المفعول، ولو كان الكلامُ شَرجاً واحداً لاستبهم أَحدُهما من صاحبه»[(٣)]. وهذا نص مهم يفيد أن ابن جني يرى أن الإبانة عن المعاني لا تكون إلا بعد التركيب ومعرفة إعراب المركبات فيدل الإعراب على المعاني.

بل الإعراب في نظر عبد القاهر الجرجاني مفتاح ما انغلق من المعاني، وهو المعيار الذي يعرف به صحيح الكلام من فاسده، قال: «قد علم أنَّ الألفاظ مغلقةٌ على معانيها حتى يكون الإعرابُ هو الذي يفتحها، وأنَّ الأغراض كامنة فيها حتى يكون الإعراب هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يتبين نقصانُ الكلام ورجحانُه حتى يُعرَضَ عليه، والمقياس الذي لا يعرفُ صحيحٌ من سقيم حتى يرجع إليه، ولا يُنكِر ذلك إلَّا من ينكر حسَّه وإلَّا من غالطَ في الحقائق نفسَه»[(٤)].

فالمعاني تابعة للإعراب في الحصول عند المتلقي، قال ابن يعيش: «وإنما أُتِي به ـ أي الإعراب ـ للفرق بين المعاني، وإذا أخبرت عن الاسم بمعنى من المعاني المفيدة احتيج إلى الإعراب ليدل على ذلك المعنى»[(٥)]، وقد حدّ ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) الإعراب بما اختلف آخره به ليدل على المعاني المعتورة عليه، فقال الرضي معلقاً على (ليدل على المعاني المعتورة عليه): «بيان لعلة وضع الإعراب في الأسماء»[(٦)]، فتنبّه على أنّ علة وضع الإعراب في الأسماء هي بيان المعاني المتعاقبة عليه، وقد لَهَج المتأخرون بالقول: إنَّ غاية علم النحو الاحتراز

---

(١) ـ: أسرار العربية ١٨ ـ ١٩.

(٢) الإيضاح في علل النحو للزجاجي: ٦٩ ـ: فصول في فقه اللغة، رمضان عبد التواب: ٣٢٧.

(٣) الخصائص: ١/ ٣٦.

(٤) دلائل الإعجاز: ٢٨، و ـ: أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، محمد الشاوش: ٢٥٤.

(٥) شرح المفصل: ١/ ٧٢ و ـ: معاني النحو: ١/ ٢٣.

(٦) شرح الرضي على الكافية: ١/ ١٨، ـ: معاني النحو: ١/ ٢٤.

عن الخطأ في اللسان والاستعانة به على فهم الكتاب والسنة ومسائل الفقه ومخاطبة العرب بعضهم لبعض[(١)].

وكتاب (معاني القرآن وإعرابه) للزجاج مليءٌ بالإعراب وبيان المعنى، ولِعلَّةٍ قدّم الإعراب على المعنى في قوله: «إنما نذكر مع الإعراب المعنى والتفسير»[(٢)]، وكلامه يوحي بتبعية المعنى للإعراب لاقترانه بـ(مع). وهو كثيراً ما يعلق المعنى على الإعراب، ففي قوله تعالى: ﴿يَٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ﴾ [سبأ: ١٠] قال الزجاج: «والطيرَ والطيرُ، فالرفع من جهتين، إحداهما أن يكون نسقاً على ما في (أوبي)، المعنى: يا جبالُ رجّعي التسبيحَ أنت والطيرُ، ويجوز أن يكون مرفوعاً على البدل، المعنى: يا جبال ويا أيها الطيرُ أوبي معه، والنصب من ثلاث جهات: أن يكون عطفاً على قوله: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ مِنَّا فَضْلًا﴾ [سبأ: ١٠] أي وسخرنا الطير، حكى ذلك أبو عبيدة عن أبي عمرو بن العلاء، ويجوز أن يكون نصباً على النداء، المعنى: يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ والطَّيْرَ، كأنه قال دعونا الجبال والطيرَ، فالطير معطوف على موضع الجبال في الأصل... ويجوز أن يكون (والطير) نصب على معنى (مع) كما تقول: قمت وزيداً أي قمت مع زيد، فالمعنى: أوبي معه ومع الطير»[(٣)]، فالزجاج ـ رحمه اللَّه ـ يبين المعنى بناءً على الإعراب، فالإعراب أصل والمعنى تابع له، وكذلك فعل[(٤)] في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، وهو إذا ذكر الإعراب فغالباً ما يتبعه بالمعنى.

وجاء النحاس بعده وكتب إعراب القرآن، وبيّن أهمية الإعراب في بيان المعنى وإيضاحه، فقال في إعراب قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى﴾ [البقرة: ٢٦٣] قال رحمه اللَّه: «وهذا مشكِلٌ يبيّنه الإعرابُ»[(٥)]، وعنده الإعراب هو الذي يبيّنُ إشكال المعاني[(٦)].

وقال ابن عطية: «إعراب القرآن أصلٌ في الشريعة لأن بذلك تقوّم معانيه التي هي الشرع»[(٧)]. وأما أبو البقاء العكبري فإنه يذكر الأوجه الإعرابية في الحديث ثم

(١) فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح: ١/ ٢٤٢.
(٢) ـ: دراسة المحقق: ١/ ٣٢.
(٣) معاني القرآن وإعرابه: ٤/ ١٨٤.
(٤) ـ: م.ن: ٣/ ١٦٢.
(٥) إعراب القرآن: ١/ ٢٦٨.
(٦) ـ: م.ن: ١/ ٣٤٢، ٤٠٢، أثر الاحتمالات الإعرابية في توجيه المعنى: ٤.
(٧) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ١٨.

يبيّن المعنى تبعاً للأوجه الإعرابية[١] فهذه طريقة أهل المعاني.

فوظيفة الإعراب هي التفريق بين المعاني، وقد نص ٱبنُ فارس على هذا المعنى إذ قال: «فإن الإعراب هو الفارق بين المعاني، ألا ترى أن القائل إذا قال (ما أحسن زيد) لم يفرق بين التعجب والاستفهام والذّم إلا بالإعراب»[٢]، وبهذا المذهب قال ابن الأثير: «وكذلك لو قال قائل: ما أحسن زيد. ولم يبيّن الإعراب في ذلك لما علمنا غرضه منه... فوجب حينئذٍ بذلك معرفة النحو، إذا كان ضابطاً لمعاني الكلام حافظاً لها من الاختلاف»[٣]، بل في قصة وضع النحو ما يدل على أن المعاني فرع الإعراب، فقد روي أن أعرابيّاً قدم إلى عمر بن الخطاب فسمع رجلاً يقرأ: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: ٣] بالجر، فقال الأعرابي: أو قد برئ اللَّه من رسوله؟ فإن يكن اللَّه برئ من رسوله فأنا أبرأ منه، فبلغ عمر مقالة الأعرابي فأنكر عليه، فقال الأعرابي: يا أمير المؤمنين إني قدمت المدينة ولا علم لي بالقرآن، فسألت من يقرئني فأقرأني هذا سورة براءة فقال: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾ فقلت: أو قد برئ اللَّه من رسوله، إن يكن اللَّه برئ من رسوله فأنا أبرأ منه، فقال عمر: ليس هكذا يا أعرابي، فأقرأه القراءة الصحيحة ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾، فقال الأعرابي: وأنا واللَّه أبرأ مما برئ اللَّه ورسوله منه، فأمر عمر بن الخطاب ألّا يقرئ الناس إلا عالمٌ باللغة[٤].

وأما المحدثون فيرى الدكتور إبراهيم أنيس أن السامع لا يتم فهمه إلا بالوقوف على الدلالة الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية أو الاجتماعية، وفي حديثه عن الدلالة النحوية يرى أن نظام الجملة العربية يحتم ترتيباً خاصاً لو اختل أصبح من العسير أن يفهم المراد منها[٥].

وقد يُقال: إنَّ كثيراً من العلماء والأدباء والبلاغيين ذهبوا إلى أن المعنى هو الذي يكون أولاً وأما الألفاظ والتراكيب فهي تبع للمعنى، ولا بد قبل الإجابة أن يقال: إنَّ النظر في كون الألفاظ تابعة للمعاني أو المعاني تابعة للألفاظ يختلف باعتبار المتكلم والمتلقي.

---

(١) إتحاف الحثيث: ٤٧، ١٠٣، ١٤٢.
(٢) الصاحبي: ٥، و ـ: التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة: ١٥٢.
(٣) المثل السائر: ١/ ٣٠، و ـ: التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة: ١٥٢.
(٤) ـ: الجامع لأحكام القرآن: ١/ ٤١.
(٥) ـ: دلالة الألفاظ: ٤٨ ـ ٤٩.

فالمتكلم لا بد من أنْ يرتب المعاني في نفسه ثم ينطق بالألفاظ على حذوها.

قال الجاحظ مقرراً هذه المسألة: «قال بعض جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني: المعاني القائمة في صدور الناس المتصوّرةُ في أذهانهم المختلجة في نفوسهم والمتصلة بخواطرهم والحادثة عن فكرهم مستورَةٌ خفيّةٌ وبعيدةٌ وحشية ومحجوبة مكنونة... وإنما يحيي تلك المعاني ذكرُهم لها وإخبارُهم عنها واستعمالُهم إياها»[١] ويلحظ قوله: (ذكرهم، إخبارهم، استعمالهم)، وهي ألفاظ راجعة للمتكلم لا للمتلقي أو المخاطب.

ونصّ الجرجاني صراحة على أن اعتبار المعاني قبل الألفاظ إنما هو للناظم نفسه، إذ قال: «وذلك أنَّ نظم الحروف هو تواليها في النطق وليس نظمَها لمقتضٍ عن معنى ولا الناظم لها بمقتفٍ في ذلك رسماً من العقل اقتضى أَنْ يتحرى في نظمه لها ما تحراه... وأمَّا نظمُ الكلم فليس الأمر فيه كذلك لأنك تقتضي في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعنى في النفس»[٢]. فالناظم يرتب الألفاظ وينظمها على حسب ترتيب المعنى في النفس. وكذلك فعل الغزالي فنظر إلى المتكلم لا إلى المتلقي عندما جعل رتبة الألفاظ في الرتبة الثالثة من مراتب الوجود، قال: «فإن للشيء وجوداً في الأعيان ثم في الأذهان ثم في الألفاظ ثم في الكتابة، فالكتابة دالة على اللفظ واللفظ دال على المعنى الذي في النفس والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان... وما لم يظهر هذا الأثر في النفس لا ينتظم لفظ يدل به على ذلك الأثر»[٣]، ولهذا حذر من خطر استدعاء المعاني من اللفظ حين قال: «اعلم أنّ كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه... ومن قررَ المعاني أولاً في عقله ثم أَتبعَ المعانيَ الألفاظَ فقد ٱهتدى»[٤]. فالمتكلم يرتب المعاني في ذهنه بعد أن يحلل الألفاظ فيركبها وينظمها ثم يأتي بالإعراب الدال على المعنى القائم في ذهنه، فالمعنى ـ ههنا ـ هو الذي يؤثر في شكل الترتيب، فقد يقدم المتكلم كلمة على أخرى وقد

---

(١) البيان والتبيين: ١/ ٧٥.

(٢) دلائل الإعجاز: ٤٩.

(٣) معيار العلم: ٧٥ ـ ٧٦.

(٤) المستصفى من علم أصول الفقه: ١/ ٢١، و ـ: أثر المعنى القرآني في تحديد الأداة، أطروحة دكتوراه: ١٢.

يصبغها من العموم أو الخصوص على وفق المعنى المقصود، ويسمّى وضع لفظ مع لفظ آخر باعتبار المتكلم استعمالاً، فإن الاستعمال «إطلاق اللفظ وإرادة المعنى وهو من صفات المتكلم»[(١)].

وأما المتلقي أو السامع أو المخاطب فإنه يفهم المراد حسب ما يصل إليه من التركيب وما يفهمه من الإعراب، فلو قال قائل: (أنا قاتلٌ أخي) بتنوين (قاتل) فإنَّ فهم السامع سيختلف ما لو كان بغير تنوين أي أن يكون مضافاً، فمعنى الأول أنه لم يقتله ولكنه يخبر أنه سيقتله، ومعنى الثاني اعتراف منه بقتله، ومثله (هنّ حواجُّ بيتِ اللَّه) بالجر والنصب، فالأول إخبارٌ عن حجهن بيتَ اللَّه، والثاني إخبار عن إرادتهن الحج ولَمَّا يفعلْن[(٢)]. وقد تقدم عن النحاة قولهم: لولا الإعراب لما عرف التعجب من الاستفهام من النفي في قول القائل (ما أحسن زيد).

فاختلاف النظر باعتبار المتكلم أو المخاطب هو الذي قد يدعو إلى الخلط بين الأمرين، وقد أكثر سيبويه من ذكر لفظ (يُحمل على كذا) في كتابه ويقصد به فهم السامع، فإن الحمل «اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده، وهو من صفات السامع»[(٣)].

ولعلّ قائلاً يقول: قد صرّح ابن جني بأن تقدير الإعراب إن كان مخالفاً لتفسير المعنى فالواجب تقبل تفسير المعنى على ما هو عليه وبعد ذلك يصحح طريق تقدير الإعراب[(٤)].

وقد كتب الدارسون المحدثون كثيراً في هذه المسألة، وكان نص ابن جني كثيراً ما يجعلهم يخالفون أقوال النحاة من أن الإعراب يدل على المعنى، فبعض المحدثين رأى أن الإعراب والمعنى يتجاذبان فكلّ يوصل إلى الآخر، وبعضهم الآخر يرى أن الأصل هو المعنى والإعراب فرع وتابع له. ومن المحدثين من فرق بين المعنى الوظيفي والمعنى الدلالي، ورأى أن الإعراب يكشف المعنى الوظيفي لا الدلالي[(٥)]. ويرى الدكتور محي الدين توفيق أن الحركات تدل على المعاني

(١) الكليات: ٩٣٤.
(٢) ـ: تأويل مشكل القرآن: ١١ ـ ١٢. العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والجديد: ٢١٤.
(٣) الكليات: ٩٣٤.
(٤) ـ: الخصائص: ١/ ٢٤٦.
(٥) ـ: العلامة الإعرابية: ٢٢٣.

النحوية وليس المعاني الدلالية أو المعاني التركيبية المتحصلة من مجمل الكلام إلا أنه قد تحدث ظاهرة معكوسة بأن يصبح المعنى مؤثراً في الإعراب ومحدداً له[١].

ويبدو أن المعاني الدلالية هي لازمة للمعاني النحوية (الوظيفية) فلا تباين بينهما بل بينهما تلازم، وكذلك يبدو أن الأمر عند ابن جني ليس كما ذكر:

فابن جني بوّب للمسألة بقوله: «باب في الفرق بين تقدير الإعراب وتفسير المعنى»، وذكرها أيضاً في باب تجاذب المعاني والإعراب[٢].

وقد ساق كلامه في بيان تقدير المحذوف ليصح الإعراب وفق الصناعة النحوية، فمن الأمثلة التي ذكرها (أهلَك والليلَ) و(كلُّ رجلٍ وصنعتُه) و(أنت وشأنك) و(ضربت زيداً سوطاً): وهذه الأمثلة كلها تحتاج إلى تقدير لتصح صناعة الإعراب، فأراد أن يفرق بين حلّ المعنى وحلّ الإعراب، والتقدير في الكلام يؤتى به لتصحيح اللفظ والمعنى[٣]، فيحاول ابن جني أن يكون المعنى عنده متسقاً مع الإعراب، وهو كغيره من النحاة لا يجوّز أنْ يوجّه الإعراب توجيهاً يخالف الصنعة أو المبادئ التي استقر عليها النحو العربي[٤].

ففي المثال الأول: (أَهلك والليلَ) قال ابن جني: «معناه الحق أهلك قبل الليل»[٥]، فهذا هو المعنى العام، وقال في موضع آخر: «فإذا فسروه قالوا: أراد الحق أهلك قبل الليل، وهذا لعمري تفسير المعنى لا تقدير الإعراب فإنه على: الحق أهلك وسابق الليل»، ولهذا قال: «فربما دعا ذلك من لا دربة له إلى أن يقول: أهلك والليلِ فيجره»[٦].

والمثال الثاني: (كل رجل وصنعته) ذكر أن معناه كل رجل مع صنعته وقال: «فهذا يوهم من أمم أن الثاني خبر عن الأول... وليس الأمر كذلك بل لعمري أن المعنى عليه [يقصد المعنى العام] غير أن تقدير الإعراب على غيره... فكأنه قال: كل رجل وصنعته مقترنان»[٧]. فابن جني يوجب أن يكون تقدير الإعراب على وفق

---

(١) ـ: فساد المعنى وأثره في توجيه الإعراب: ٧، د. محي الدين توفيق، مجلة آداب الرافدين ١٩٩٧.

(٢) ـ: الخصائص: ٣/ ١٨٢.

(٣) ـ: الكليات: ٢٨٤.

(٤) ـ: فساد المعنى وأثره في توجيه الإعراب: ١٧.

(٥) الخصائص: ١/ ٢٤٣.

(٦) م.ن: ١/ ٢٤٣.

(٧) م.ن: ١/ ٢٤٦.

المعنى، ولهذا قال: «فإنْ أمكنك أن يكون تفسير الإعراب على سمت تفسير المعنى فهو ما لا غاية وراءه»[١]. ولكن إذا كان تقدير الإعراب مخالفاً لتفسير المعنى فيجب تقبل تفسير المعنى ويصحح طريق تقدير الإعراب، ومثّل لهذه المسألة بقولهم: ضربت زيداً سوطاً فالمعنى ضربت زيداً ضربة بسوط، فإن قدّر الإعراب بـ(ضربت زيداً ضربة بسوط) فيلزم منه أن يقدر حذف الباء وحذف المضاف، فيحتاج إلى الاعتذار عن حذف حرف الجر، ويغني عنه تقدير حذف المضاف فقط، وهو ـ أي حذف المضاف ـ جارٍ في العربية، فيكون طريق الإعراب موافقاً لتفسير المعنى. فكلام ابن جني عن حل الإعراب وحل المعنى وضرورة اتساقهما، وقد صرّح به في قوله: «وهذا لعمري تفسير المعنى لا تقدير الإعراب»[٢]. فالأولى ـ عنده ـ أن يكون حلُّ الإعراب موافقاً لحلِّ المعنى، فإنْ خالفَه فالأولى تقبّلُ تفسير المعنى ثم يكون تقدير الإعراب موافقاً لتفسير المعنى، ولهذا كانت الأمثلة التي ذكرها كلها من قبيل حذف المقدّر، ولهذا اختلف التقدير في قولهم: (ضربي زيداً قائماً) وِفقَ المعنى، فإنْ أُريد المضيّ كان التقدير: إذ كان قائماً، وإن أريد المستقبل كان التقدير: إذا كان قائماً، ومثله: (زيداً ضربت أخاه)، فالمعنى (ضربت أخا زيد) فلا يصح أن يقدر: ضربت زيداً، فإن الضرب لم يقع على زيد، بل ذكر (زيد) في ابتداء الكلام له دلالة تختلف عن ما لو قيل: ضربت أخا زيد، ولهذا قالوا: التقدير: أهنت زيداً ضربت أخاه، فجاء التقدير الإعرابي على سمت تفسير المعنى.

وأما ذكر ابن هشام الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها ومنها أن يراعي ما يقتضيه ظاهر الصناعة ولا يراعي المعنى، وقوله: «وأول واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه مفرداً أو مركباً»[٣]، فكلامه في أمرين: أما المفرد فلا بد من معرفة معناه ليصح الإعراب، وأما فهم معنى المركب فيقصد به معرفة الغرض الذي سيق له الكلام ولا يقصد معرفة الفاعلية أو المفعولية أو الإضافة وما تبعها، وكيف يعرفها المتلقي إن لم يعرب الكلام، ولهذا كانت أمثلة ابن هشام إما في بيان التعلق الإعرابي أو في بيان التقدير الإعرابي، وسيأتي أن الذي يعين على الإعراب معرفة غرض المتكلم والقصد الذي سيق له الكلام، وقد عقب ابن هشام كلامه بالجهة الثانية التي يدخل الاعتراض فيها على المعرب وهي

---

(١) م.ن: ص.ن.
(٢) م.ن: ١/ ٢٤٧.
(٣) مغني اللبيب: ٢/ ٥٢٧.

أن يراعي معنىً صحيحاً ولا ينظر في صحته في الصناعة[١]، فاقتضى مراعاة الجهة الأولى والثانية أن يكون تقدير الإعراب على نسق تقدير المعنى فاتفق كلامه مع كلام ابن جني، وبان أن الإعراب هو الذي يبين معاني الفاعلية والمفعولية والإضافة وما يتعلق بها، ومعرفة المعنى الوظيفي يؤدي إلى معرفة المعنى الدلالي فهما متلازمان.

فكلام ابن هشام إما في بيان التعلق الإعرابي أو في بيان القصد الذي سيق له الكلام، ولهذا ذهب نحاة البصرة في قول امرئ القيس:

ولـو أنَّ مـا أسـعـىٰ لأدْنـى مـعـيـشـةٍ كفاني ولـمْ أَطلبْ قليلٌ من المالِ

إلى أن (قليل) فاعل كفاني قال سيبويه: «فإنما رفع لأنه لم يجعل القليل مطلوباً، وإنما كان المطلوب عنده الملك وجعل القليل كافياً ولو لم يرد ذلك ونصب فسد المعنى»[٢]، فالبيت ليس من باب التنازع كما قال الكوفيون فإنه على التنازع «يكون (ولم أطلب) معطوفاً على كفاني ليحصل الربط المعتبر هنا فيلزم كونه مثبتاً لطلب القليل لوقوع النفي في حيّز (لو) المفيدة امتناع جوابها وما عطف عليها لامتناع شرطها، ونفي النفي إثبات، والحال أنه نفاه أولاً بقوله: (ولو أنّ ما أسعىٰ لأدنى معيشة) لاقتضاء لو النفي كما عرفت، والسعي لأدنى معيشة هو نفس طلب القليل أو مستلزم له»[٣]، فامتنع أن يكون من باب التنازع عند البصريين لفساد المعنى[٤]، أي لأن الغرض الذي سيق له الكلام يخالف كون البيت من باب التنازع.

فظهر أنّ الإعرابَ أصلٌ لمعرفة المعاني ولكن لا بد من معرفة القرائن المعينة في توجيه الإعراب وتقديره، فإن من سارع إلى فهم نصّ بظاهر العربية من غير معرفةٍ بدلالات الألفاظ ومن غير معرفة بإيحاءات النص والقرائن المعينة على فهمه كثر غلطه وخبط خبط عشواء، واللَّه أعلم فيما تقدم وما تأخر.

---

(١) ـ: م.ن: ٢/ ٥٣٩.
(٢) الكتاب: ١/ ٧٩.
(٣) منهج السالك: ٢/ ٩٩.
(٤) ـ: شرح المفصل: ١/ ٨٢.

المرتكز الثالث

قرائن التوجيه

قبل البحث في قرائن التوجيه لا بد من معرفة دلالة المركب (قرائن التوجيه)، وقد تقدم الكلام عن التوجيه لغةً واصطلاحاً فكان لا بد من الكلام عن لفظ (القرائن) ليتم فهم دلالة المركب.

والقرائن جمع قرينة وهي: «الأمر الدالّ على الشيء لا بالوضع»[(١)] وعرفها الكفوي بـ«ما يوضّح عن المراد لا بالوضع من لاحِقِ الكلام الدالِّ على خصوص المقصود أو سابقه»[(٢)]، وتعريف عبد الرحمن الجامي[(٣)] أوضحُ دلالةً وأخصرُ، فما وُضِع بإزاءِ شيء لا يطلق عليه قرينة سواء أكان وضعاً شخصياً أم نوعياً، وعلى كلٍّ من التعريفين فالمجاز ليس من القرائن؛ لأنه موضوع بالوضع النوعي أي أن واضع اللغة وضع ألفاظاً مخصوصة في ضمن أمر كلي فما هو مندرج تحته يعدّ موضوعاً بالوضع النوعي[(٤)]. فقول الجامي (لا بالوضع) يشمل الوضع الشخصي والنوعي، والمجاز داخل في الوضع النوعي فالقرينة لها دلالة كما أن للفظة المعجمية دلالة وهو ما يفهم من تعريف الجامي، إلّا أن القرائن لا تقوم بنفسها فهي كالأعراض بل هي أعراض تقوم بالألفاظ أو بالتركيب كله ولا تنفك عنها واللّٰه أعلم.

وهذه القرائن هي:

١ ـ **معرفة الغرض الذي سيق له الكلام**: وهذه المسألة يستوي فيها الكلام علىٰ المتكلم والمتلقي، فالمتكلم يختلف عنده التركيب إذا اختلف الغرض الذي سيق له الكلام، قال سيبويه: «وأما قولهم (مَن ذا خيرٌ منك) فهو على قوله: (من الذي هو خيرٌ منك) لأنك لم ترد أن تشير أو تومئ إلى إنسان قد استبان

---

(١) الفوائد الضيائية، عبد الرحمن الجامي: ١٥٩.

(٢) الكليات: ٩٣٤.

(٣) عبد الرحمن بن أحمد الجامي، نور الدين، مفسر، فاضل، له عدة تصانيف في التفسير والتصوف والنحو. شذرات الذهب: ٧/ ٣٦، الأعلام: ٣/ ٢٩٦.

(٤) الكليات: ٩٣٤.

لك فضلُه على المسؤول فيعلِمكهُ، ولكنك أردتَ من ذا الذي هو أفضل منك، فإن أومأت إلى إنسان قد ٱستبان لك فضله عليه فأردت أن يعلمكه نصبت (خيراً منك) كما قلت: من ذا قائماً، كأنك قلت: إنما أريد أن أسألك عن هذا الذي قد صار في حال قد فَضلَكَ بها، ونصبُه كنصب ما شأنُكَ قائماً»[1].
وقال أيضاً: «وتقول: إنَّ قريباً منك زيداً، إذا جعلت (قريباً منك) موضعه وإذا جعلت الأول هو الآخر قلت: إنّ قريباً منك زيدٌ»[2]، فالعبرة في تغيير الإعراب إنما هو حسب غرض المتكلم والمعنى الذي يطلبه، فإن أراد الموضع نصب زيدًا؛ لأن (قريباً) ظرف مكان حينئذٍ، وإن أراد القرابة من لفظ (قريباً) كان (زيد) مبتدأ و(قريباً) خبراً. فالمتكلم إذا نظر إلى قصده فلا يأتي إلا بوجه واحد مطابق لقصده إلا في الألغاز والأحاجي[3].

وأما المتلقي فينظر إلى قصد المتكلم ليعينه في فهم نظم الكلام، وقد يختلف الفهم بسبب الخلاف في تعيين القصد، ومن ذلك قول اللَّه تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ﴾ [الأنعام: ١٢٤]، فإن المتبادر أن (حيث) ظرف مكان وليس كذلك قال ابن هشام: «ويردّه أن المراد أنه تعالى يعلم المكان المستحق للرسالة لا أنّ علمه في المكان فهو مفعول به لا مفعول فيه»[4]. وحينئذٍ ينتصب (حيث) بـ(يعلم) محذوف دلّ عليه (أعلم). ومن ذلك أيضاً ما اختلف فيه الكوفيون والبصريون في توجيه قول امرئ القيس:

ولو أنّ ما أسعى لأدنى معيشة كفاني ولم أطلبْ قليلٌ من المال

فالشاعر لم يرد أنه يكفيه القليل من المال، وأنه لم يطلب القليل لو كان سعْيه لأدنى معيشة، بل لو كان سعيه لأدنى معيشة كفاه القليل من المال ولم يطلب الملك، قال الأشموني: «إذ المراد كفاني قليل من المال ولم أطلب الملك»[5]. فالأشموني ـ رحمه اللَّه ـ لم ينظر إلى أن في البيت تناقضاً كما ذهب إليه غيره من النحاة، بل علل عدم التنازع بمخالفة المراد دون التناقض[6].

٢ ـ **فهم دلالات الألفاظ**: إنَّ أيَّ تركيب مؤلف من مفردات من الألفاظ، ومعرفةُ

(١) الكتاب: ٢/ ٦١.
(٢) م.ن: ٢/ ١٤٢.
(٣) ـ: خزانة الأدب: ٦/ ٤٥٦ ـ ٤٦٢.
(٤) مغني اللبيب: ٢/ ٥٣١.
(٥) منهج السالك إلى ألفية ابن مالك المشهور بـ(شرح الأشموني على الألفية): ٢/ ٩٩.
(٦) منهج السالك: ٢/ ٩٩.

دلالات الألفاظ شرطٌ لصحة الإعراب وفهم التركيب، قال القرطبي: «فلا بدّ أنْ يستظهر السماع والنقل فيما يتعلق بغرائب الألفاظ ودلالات الألفاظ المبهمة والمبدلة ليقتفي مواضع الغلط في الإعراب»(١)، فمن ذلك اختلاف النحاة في دلالة (إلَّا) من قول اللَّه تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى﴾ [البقرة: ١٥٠]، فقد قيل: إنّ (إلا) بمعنى الواو ونقل هذا القول الفراء وأنكره(٢)، وقيل: هي على الاستثناء المتصل، وقيل: على الاستثناء المنقطع أي بمعنى لكن(٣). وحينئذٍ يختلف الإعراب ويتبعه المعنى على الخلاف في دلالة (إلّا). وجعل ابن هشام عدم معرفة دلالات الألفاظ من الجهات التي يدخل بها الاعتراض على المعرب وقال: «وأول واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه مفرداً أو مركباً»(٤)، وذكر أن بعض النحاة سئل عن إعراب (كلالة) من قول اللَّه تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ﴾ [النساء: ١٢] فقال هذا النحوي: أخبروني ما الكلالة؟ فقالوا له: الورثة إذا لم يكن فيهم أب فما علا ولا ابن فما سفل، فلم يرتض أن يعرب الآية حتى يعلم معنى الكلالة، فقال ابن هشام عنه: «ولقد أصاب هذا النحوي في سؤاله»(٥)، واختُلِف في إعراب كلالة بحسب المعنى الذي فسرت به، فإن كانت بمعنى الميت الذي لم يترك ولداً ولا والداً فهي حالٌ أو خبرٌ ولا تحتاج إلى تقدير مضاف، ومن فسّرها بالقرابة فهي مفعولٌ لأجله، وإن كانت بالتفسير الذي ذُكر للنحوي فهي على تقدير مضاف أي (ذا كلالة) وهي خبر أو حال أيضاً(٦).

٣ ـ **معرفة التنغيم**: والنغمة تعدّ من القرائن المعينة في تحديد أحد الأوجه الإعرابية، ومن ذلك إعراب ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] من قول اللَّه تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧] فيحتمل (وَٱلرَّاسِخُون) أن يكون معطوفاً على اسم اللَّه، والمعنى أنهم يعلمون تأويله أيضاً و(يَقُولُون...) في موضع نصب حال، وقيل: (الرَّاسِخُون) مبتدأ

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ١/ ٥١.
(٢) ـ: معاني القرآن: ١/ ١٨٩.
(٣) ـ: أثر المعنى في تحديد معنى الأداة: ١٢٥.
(٤) مغني اللبيب: ٢/ ٥٢٧.
(٥) م.ن: ٢/ ٥٢٨.
(٦) ـ: م.ن/ ص.ن.

و(يقولون) خبر، والمعنى: والراسخون لا يعلمون تأويله بل يؤمنون به[(١)]، واختار الفراء[(٢)] الإعراب الثاني مستدلاً بقراءة عبد اللّه بن مسعود[(٣)] إذ قرأ «وَيقُولَ ٱلرَّاسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ». وقال أبو عمرو الداني: «هو قول أكثر أهل العلم من المفسرين والقراء والنحويين»[(٤)]، ومن ذلك اختلافهم في إعراب (ما) من قول اللّه تعالى: ﴿قَالُواْ يَـٰٓأَبَانَا مَا نَبْغِى هَـٰذِهِۦ بِضَـٰعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا﴾ [يوسف: ٦٥] فمن النحاة من قال (ما) استفهامية، وبعضهم جوّز أن تكون نافية[(٥)]، ونغمة الاستفهام تختلف عن نغمة النفي يقيناً.

ولظاهرة الوقف القرآني ـ وهي نوع من أنواع التنغيم ـ أثر في توجيه الإعراب، فذكر ابن هشام أن بعض النحاة أعرب (قيّماً) من قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ * قَيِّمًا﴾ [الكهف: ١، ٢] صفة لـ(عوجاً) فقال ابن هشام: «فقلت له يا هذا كيف يكون العوج قيماً؟ وترحمتُ على من وقف من القراء على ألف التنوين في (عوجاً) وقفة لطيفة دفعاً لهذا التوهم، وإنما (قيماً) حال إما من اسم محذوف هو وعامله أي أنزله قيماً أو من الكتاب»[(٦)].

٤ ـ **قرينة السياق**: وهي ما يصاحب اللفظ موضحاً المعنى من ألفاظ سابقة أو لاحقة أو مكتنفة[(٧)]، وللسياق أثر في تحديد الأوجه الإعرابية، فمن ذلك اختلاف النحاة في إعراب (إذ) من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى ٱلْإِيمَـٰنِ فَتَكْفُرُونَ﴾ [غافر: ١٠]، فبعض النحاة أعرب (إذ) ظرفاً للمقت الأول، وبعضهم أعربها ظرفاً للمقت الثاني، إلَّا أن ابن جني وابن هشام منعا هذين الإعرابين لأن سياق الآية يقتضي ذلك، فالكفار لم يمقتوا أنفسهم حين دعوا إلى الإيمان وإنما يمقتونها في الآخرة، ولهذا جعل (إذ) ظرفاً لمحذوف، وتقدير الكلام (مَقْتِكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ)[(٨)]،

---

(١) ـ: إملاء ما منّ به الرحمن: ١/ ١٢٤.
(٢) ـ: معاني القرآن: ١/ ١٩١.
(٣) ـ: المكتفى في الوقف والابتداء: ١٤٠.
(٤) ـ: م.ن/ ص.ن.
(٥) ـ: معاني القرآن: ٢/ ٤٩، إملاء ما منّ به الرحمن: ٢/ ٥٥، العلامة الإعرابية: ٢٩٩.
(٦) مغني اللبيب: ٢/ ٥٣٤ ـ ٥٣٥.
(٧) ـ: الدلالة في البنية العربية بين السياق اللفظي والسياق الحالي، ضمن مجلة آداب الرافدين: ١١٤، د. كاصد ياسر الزيدي.
(٨) ـ: الخصائص: ٣/ ١٨٣، مغني اللبيب: ٢/ ٥٤٠.

فلو كانت (إذ) ظرفاً للمقت الأول أو الثاني لاختلف المعنى، وسياق الآية هو الذي عيّن أن تكون (إذ) ظرفاً لمصدر محذوف دل عليه المذكور. ولهذا كان تقدير الإعراب والمعنى عند الزجاج: «إن الذين كفروا ينادون إذا كانوا في حال العذاب لمقت اللَّه إياكم في الدنيا (إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ) (أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ) إذ عذبتم في النار»[١].

ومن ذلك ما ذكره النحاس في إعراب (ليحكم) من قوله تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٧] فاللام تحتمل أن تكون لام كي وأن تكون لام الأمر إلا أنه اختار الجزم وقال: (والأمر أشبه وسياق الكلام يدل عليه)[٢]. ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُواْ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾ [يونس: ٦٧] فقد ذكر النحاة أنَّ في الآية حذفاً، فقد ذكر علة خلق الليل وهي (لِتَسْكُنُوا فِيهِ) وحذفها من (وَالنَّهَارَ)، وذكر صفة النهار وهي (مُبْصِراً) وحذفها من الليل لدلالة المقابل عليه، قال السمين الحلبي: (والتقدير: هو الذي جعل لكم الليل مظلماً لتسكنوا فيه والنهار مبصراً لتتحركوا فيه لمعاشكم، فحذف مظلماً لدلالة (مبصراً) عليه، وحذف لتتحركوا لدلالة (لتسكنوا)، وهذا أفصح الكلام)[٣]. فالسياق هو الذي دل على المحذوف أي القرائن السابقة واللاحقة هي التي دلت على ما حذف.

٥ ـ **الدلالة الحالية**: ومعرفة دلالة الحال تعين في تحديد أحد الأوجه الإعرابية وتؤثر في تعيين المحذوف، فقد يحتمل التركيب عدة أوجه إلّا أن لدلالة الحال أثراً في تعيين الإعراب وفي تعيين المحذوف، كما إذا رُئي شخص في يده خشبة قاصداً لضرب شخص فتقول: زيداً[٤]، والصواب أن لا ضابط تعرف به الدلالة الحالية أو السياقية وسائر الدلالات، والعبرة في هذا الاستعمال، ومن ذلك ما ذهب إليه الفارسي من عدم حجة ما قاله المبرد في «حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ» من قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾ [النساء: ٩٠] إذ قال المبرد: «ولكن مخرجُها ـ واللَّه أعلم إذا قرئت كذا ـ الدعاء، كما تقول: لُعنوا قطعت أيديهم»[٥]. ورده كثير من النحاة فإن دلالة الحال تدل على أنهم جاؤوا كذلك، فقالوا: جملة «حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ» حال، إما بتقدير (قد) أو بعدم

---

(١) معاني القرآن وإعرابه: ٤/ ٢٧٨.
(٢) إعراب القرآن: ١/ ٥٠٠، وـ: أثر المعنى في تحديد الأداة: ٧.
(٣) الدر المصون: ٤/ ٥١ ـ ٥٢.
(٤) ـ: شرح الرضي على الكافية: ١/ ١٢٩.
(٥) المقتضب: ٤/ ١٢٤.

تقديرها لعدم الاحتياج إلى إضمار (قد) لكثرة وقوع الماضي حالاً في لسان العرب[١].

٦ ـ **الدلالة الخارجية**: فقد يرد نص يُختلف في إعرابه وتتعدد الأوجه فيه، ويكون اختيار أحد الأوجه لموافقته نصوصاً أخرى، ولا يكون هذا إلا في نصوص لمتكلم واحد أو ممن هو في حكمه، ومن هذا القبيل تفسير القرآن بالقرآن وتفسير الحديث بالحديث أو تفسير القرآن بالحديث وبالعكس، ومن ذلك اختيار الزمخشري أن يكون قوله تعالى: «وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ» في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ ۖ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ ۚ﴾ [الأنعام: ٩٥] عطفاً على (فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى) لا على الفعل[٢]، واختار ابن المنيّر أن يكون معطوفاً على الفعل واستدل بقوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَيُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الروم: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ [يونس: ٣١]، ثم قال ابن المنيّر[٣]: فعطفُ أحد القسمين على الآخر كثيراً دليلٌ على أنهما توأمان مقترنان، وذلك يبعد قطعه عنه في آية الأنعام هذه، وردّه إلى (فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى)، واختاره ابن هشام أيضاً[٤].

ومن ذلك أيضاً اختيار بعض النحاة كالسمين الحلبي الوقف على (لا ريب) من قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] وجعل (لا رَيْبَ) جملة و(فِيهِ هُدًى)[٥] جملة أخرى. أما ابن هشام[٦] فاختار خلاف هذا مستدلاً بالدلالة الخارجية وهي قوله تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [السجدة: ٢]. وقد ذكر ابن هشام أمثلة كثيرة لهذا النوع من القرائن المرجحة لوجه على آخر مستدلاً بالدلالة الخارجية على أحد الوجوه دون الآخر[٧]. ومن ذلك قوله ﷺ: «**كلُّ ذي نابٍ من السَّبُعِ فأكلُهُ حرامٌ**»[٨]، فقيل: إنه من إضافة المصدر

---

(١) ـ: الدر المصون: ٢/ ٤١١.
(٢) ـ: الكشاف: ٢/ ٤٥.
(٣) الانتصاف لابن المنير: ٢/ ٤٥.
(٤) مغني اللبيب: ٢/ ٥٩٣.
(٥) ـ: الدر المصون: ١/ ٩٤.
(٦) ـ: مغني اللبيب: ٢/ ٥٩٣.
(٧) ـ: مغني اللبيب: ٢/ ٥٩٣ ـ ٥٩٥.
(٨) صحيح مسلم: ٣/ ١٥٣٤.

لمفعوله أي فما أكله حرام فقدروا المضمر (ما) المصدرية والمعنى: مأكوله حرام، فيكون الحديث مفسراً للآية الكريمة: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣]، والظاهر أن المراد تَحريم أكل لحم السباع لأن الأصل عدم الإضمار ما دام يصح إجراء اللفظ على ظاهره[١].

٧ ـ **القرينة الشرعية**: وهذه القرينة مختصة بالقرآن والآثار، فمن هذه النصوص ما يؤول ليتفق مع نصوص الكتاب والسنة، فمن ذلك ما قالوه في (لن)، فإن (لن) لا تشعر باستحالة المنفي بها عقلاً من جهة النحو ولو سلّم ذلك على رأي الزمخشري[٢] في قوله تعالى: ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣] فإنه قد جاء من جهة الشرع ما ينفي ذلك، قال ابن عطية: «فلو بقينا على هذا النفي بمجرده لقضينا أن لا يراه موسى أبداً ولا في الآخرة، لكن ورد من جهة أخرى بالحديث المتواتر أن أهل الإيمان يرون اللّه تعالى يوم القيامة، فموسى عليه السلام أحرى برؤيته»[٣]، فدلّ على أن (لن) لا تفيد التأبيد. ومن القرينة الشرعية تقدير المحذوف في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] فإن من أنس بالشرع علم يقيناً أن المراد هو الوطء، وفي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] المراد هو الأكل، فالقرينة الشرعية هي التي أفادت هذه التقديرات.

٨ ـ **القرينة العقلية**: وهذه القرينة هي التي يحكم فيها العقل بتقدير ما أو بتأويل نص وفق ما يقتضيه العقل، بأن يحيل العقل ثبوت شيء لشيء أو يوجب ذلك. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فقد اشتهر عند النحاة أن الكاف زائدة في خبر ليس وشيء اسمها، قال السمين الحلبي: «والتقدير: ليس شيء مثله، قالوا: ولولا ادعاء زيادتها للزم أن يكون له مثل وهو محال إذ يصير التقدير على أصالة الكاف: ليس مثل مثله شيء، فنفى المماثلة عن مثله فثبت أن له مثلاً لا مثل لذلك المثل وهذا محال، تعالى اللّه عن ذلك»[٤]. وقد أشار السمين الحلبي إلى هذه القرينة الدالة على زيادة الكاف بقوله: «وهي طريقة غريبة في تقدير الزيادة وهي طريقة حسنة الصناعة»[٥].

---

(١) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: ٦٣.
(٢) ـ: الكشاف: ٢/ ١٤٨ ـ ١٤٩.
(٣) المحرر الوجيز: ٧٤٠.
(٤) الدر المصون: ٦/ ٧٦.
(٥) م. ن: ص. ن.

فالدليل العقلي هو الذي حكم بتقدير زيادة الكاف على أحد التأويلات في الآية[١]، وهذه القرينة نادرة الحصول في الصناعة النحوية، ولهذا حكم السمين الحلبي بغرابتها، ولعل ما يذهب إليه النحاة من تقدير محذوف في آيات الصفات وأحاديثها من هذا الطريق، وإن كان الأولى فيهما أن يُقال: أمروها كما جاءت من غير تأويل ولا تعطيل واللَّه أعلم.

٩ ـ **معرفة أسباب ورود الحديث**: وهذه القرينة خاصة بتأويل نصوص عدد من الأحاديث التي ورد فيها سبب، وقد اشتمل البحث على قسم منها، وهذه القرينة داخلة في القرينة الشرعية إجمالاً، ولكنها ذكرت على التفصيل لخصوصية البحث، وهذه القرينة توازي معرفة سبب نزول الآية ليتم تفسيرها فإن «أَسباب ورود الحديث كأسباب نزول القرآن»[٢]، فالواجب لمن يتصدى للحديث فقهاً أو عربية أن يتأمل سبب ورود الحديث ليتم فهمه ولكي لا يبعد النجعة في تأويل الحديث واللَّه أعلم.

١٠ ـ **الملكة النحوية**: وهذه القرينة لا تتحصَّل لأيِّ معرب، ولا يعرفها إلا أهلُ الصناعة النحوية مَن بلغ أو كاد يبلغ رتبة الاجتهاد في النحو، ولعلَّ من نظر في مسألة جزئية من مسائل النحو واستوعب شواهدها والأقوال فيها ثم نظر في أدلة كل فريق قد يتحصل له من فقه المسألة ما يستطيع أن يجتهد فيها بل ويحكم بعد ذلك بما تميل به نفسه ويعدّه حسناً من جهة الصناعة النحوية، وإذا تمكن من فهم العربية، بمعرفة لسانها ومقاصدها فإنه قد يحكم على مسألة من مسائل النحو بما يوافق ذوقه، وليس ذلك إلا لمن استرسل في العربية وذاق من أصلها وفرعها وكان فيها مثل ذلك ناقداً بصيراً، والمِرانُ والدِّربةُ أصلٌ لتحصيل المَلَكة. وقد أشار معن عبد القادر بشير إلى هذه القرينة فقال: «فالحكم إما أنْ يستند إلى عقل النحاة فقط دون وجود واقع لغوي ويسمَّى عندئذٍ بـ«بناء العقلاء» أو يستند إلى دليل نقلي «سماعي»»[٣]. فقد يحكم النحوي في مسألة نحوية بما أداه إليه اجتهاده دون وجود دليل أو بوجود دليل ولكنه لا يعده صحيحاً، فما يحكم به النحوي هو نتيجة لما حصل له من الفقه في المسألة بأن يصح أن يقال صار النحو سجيةً له واللَّه أعلم.

(١) م.ن: ٦/ ٧٧.
(٢) البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف: ١/ ٢١.
(٣) الاستصحاب في الدراسات النحوية نظرية وتطبيقاً، أطروحة دكتوراه: ٦٢.

ويتضح مما تقدم أن بعض القرائن معنوية وبعضها لفظية ويصدق على كليهما اصطلاح (القرائن المقالية)[1].

فهذه قرائن يستعين بها من يتصدى للتوجيه النحوي وليس بالضرورة أن تجتمع كلها في نص ما بل قد تكفي قرينة واحدة في التوجيه والتقدير، فالمقصود هو الوصول إلى المعنى المعين باستعمال القرائن المتاحة. وأما القرينة الأخيرة ـ الملكة النحوية ـ فهذه قد ذكرت لبيان القرائن وتمامها، ولا يقصد بها أن الباحث يستعملها في توجيه النصوص ـ حاشا للَّه ـ وأما سائر القرائن فلا يقتصر الانتفاع بها على المجتهد أو من هو قريب منه واللَّه أعلم بما تأخر وبما تقدم.

(١) ـ: اللغة العربية معناها ومبناها: ١٩١.

الفصل الأول

دلالة الأدوات

وفيه خمسة مباحث :

٤٨

مدخل

إن معرفة لسان العرب واجبة، إذ به يتوصل إلى فهم مقاصد الشرع وأحكامه، فلا يفهم كلام اللَّه المنزل ولا يهتدى إلى تحصيل معنى حديث رسول اللَّه ﷺ إلا بفهم كلام العرب مفردات وتركيباً، ولما كان الكلام مقسماً على تقسيمه المعروف من الأسماء والأفعال والحروف كان لا بد من معرفة معانيها.

واقتضى الأمر أن تبحث الحروف أولاً، فهي أكثر دوراناً في الكلام، ولا يكاد تركيب يخلو منها، وإنما بحث النحاة معاني الحروف مركبة، لأنهم عرفوا الحرف بـ«ما وضع لمعنى في غيره»[1]، فمعرفة معناه مقيدة بتركبه مع غيره من الاسم أو الفعل أو الجملة[2].

ثم إن بعض النحاة أفردوا كتباً تبحث معاني الحروف، كالأزهية في معاني الحروف لعلي بن محمد الهروي (ت٤١٥هـ) ورصف المباني في شرح حروف المعاني للمالقي، إلا أن بعض النحاة ضم إلى الحروف الأسماء وبين معانيها ودلالاتها، فابن هشام ـ رحمه اللَّه ـ سماها المفردات إذ قال: «أعني بالمفردات الحروف وما تضمن معناها من الأسماء والظروف»[3].

ويبدو أن مراده بـ(ما تضمن معناها) ما كان بمعنى الحرف مما له متعلق بغيره كأسماء الشرط والاستفهام والتوكيد، وإلا فإنه لم يبحث اسماً أو ظرفاً إلا إذا كان له متعلق باسم أو فعل أو جملة من حيث أثره الدلالي لا من حيث كونه مرفوعاً أو منصوباً أو مجروراً واللَّه أعلم، بل إن كثيراً من النحاة كان يستعمل مصطلح (الأداة) عند كلامه على الحروف أو على الأسماء التي لها متعلق بغيرها.

وقبل ذكر أقوال النحاة لا بد من بيان معنى الأداة لغة: فهي الآلة، ولكل ذي

(١) ـ: شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: ١/ ١٧.
(٢) ـ: م.ن: ١/ ٩ ـ ١٠.
(٣) مغني اللبيب: ١/ ١٣.

حرفة أداة وهي آلته التي تقيم حرفته[١]. كما عرفت الآلة بالأداة[٢] فيكون تعريف أحدهما للآخر من قبل التعريف اللفظي. وقد ذكر خلف الأحمر أن الحرف الذي جاء لمعنى «هو الأداة التي ترفع وتنصب وتخفض الاسم وتجزم الفعل»[٣].

ومصطلح الأداة كان يقصد به عند النحاة دلالته المعنوية لا الحسية، فكان يستعمل عاماً كما كان يستعمل الحرف عاماً. ولهذا عبر المبرد عن الأفعال بأنها أدوات عاملة في الأسماء إذ قال: «اعلم أن الأفعال أدوات للأسماء تعمل فيها كما تعمل الحروف الناصبة والجارة وإن كانت الأفعال أقوى من ذلك»[٤]، وعبر عن أسماء الاستفهام بالحروف فقال: «ومن هذه الحروف (متى) ولا تقع إلا للزمان... وكذلك (أين) لا تكون إلا للمكان، وذلك كله مخطور معروف في الجزاء والاستفهام وحيث وقع حرف من هذه الحروف»[٥]. فمصطلح الحرف وإن تحدد منذ بدء التأليف وكان يقصد به ما هو قسيم للاسم والفعل إلا أنه ربما كان يستعمل بمعنى الكلمة كما ذكره المبرد، وأما مصطلح الأداة فقد استعمله النحاة بعد ذلك وأرادوا به ما يشمل حروف المعاني وبعض الأسماء، فقد ذكر ابن يعيش مصطلح الأداة فيما يتنازعه الاسمية والحرفية قبل أن يحقق في اسميتها عند كلامه عن مهما[٦]، وهو إذ يذكر (الأداة) فيقصد بها ما يشمل الاسم والفعل[٧].

وكذلك فعل الرضي إذ قال: «واختصت لمَّا أيضاً بعدم دخول أدوات الشرط عليها فلا نقول: إنْ لما تضرب ومن لما تضرب»[٨]، فذكر (إنْ) و(مَنْ) في أدوات الشرط، فالرضي إذا استعمل مصطلح الأداة فإنه يشمل عنده الاسم والحرف[٩]، وأما أبو حيان فقد كان أشد صراحة في تقسيم الأداة إلى اسم وحرف[١٠]، وذكر ـ أيضاً ـ أداة الاستفهام لتشمل عنده أسماء الاستفهام وحروفه[١١].

---

(١) لسان العرب: ١٤/ ٢٥.
(٢) ـ: الصحاح: ٤/ ١٦٢٧.
(٣) مقدمة في النحو: ٣٠، ـ: أثر المعنى القرآني في تحديد الأداة، أطروحة دكتوراه: ٢٠.
(٤) المقتضب: ٤/ ٨٠، ـ: دراسات في الأدوات النحوية: ١١.
(٥) المقتضب: ٢/ ٥٣.
(٦) ـ: شرح المفصل: ٧/ ٤٢.
(٧) ـ: م.ن: ٧/ ٤٢ ـ ٤٣ و٧/ ٥٠.
(٨) شرح الرضي على الكافية: ١/ ٢٥١.
(٩) ـ: م.ن: ١/ ٢٥١ و١/ ٢٥٤.
(١٠) ـ: ارتشاف الضرب من لسان العرب: ٢/ ٥٥٥ و٢/ ٥٥٨.
(١١) ـ: م.ن: ٢/ ٥٥٦.

وتابعهم ابن هشام فذكر أدوات الاستفهام، والألف عنده أصل أدوات الاستفهام[١]، وذكر أدوات الشرط وهي تشمل عنده الاسم والحرف[٢].

واستعمل الزركشي في كتابه البرهان في علوم القرآن مصطلح الأداة ليشمل الأسماء والحروف من حيث دلالتها على المعاني التي لها تعلق بغيرها[٣] وكذلك فعل السيوطي[٤].

وبهذا يتضح أن النحاة ذكروا مصطلح الأداة للدلالة على معنى يجمع الاسم والحرف كالشرط والاستفهام، فكل معنى يجمع الاسم والحرف لا بد له من اسم جامع يشملهما، كما إذا قلنا: إن العموم له ألفاظ هي أسماء كـ(من وأنى وما...) وحروف كـ(ال) الاستغراقية فالاسم الجامع لهما هو أدوات العموم ويصح أن نقول صيغ العموم أيضاً.

فاستقر مصطلح الأداة عند النحاة على معنى يجمع الاسم والحرف بحيث يكون له متعلق بغيره، فالأدوات تربط الأسماء بالأفعال والأسماء بالأسماء والجمل بالجمل، وقد أفاض الدكتور مصطفى النحاس في بيان الأدوات وخصائصها[٥].

فاقتضى النظر أن يوسم الفصل الأول بالأدوات بدلاً من الحروف، فإنه ضم حروف المعاني وبعضاً من الأسماء التي لها دلالات تتعلق بغيرها، لا من حيث كونها مرفوعة أو منصوبة أو مجرورة، بل من حيث أثرها في تعلقها بغيرها، وهو ما فعله النحاة عند ضمهم الأسماء إلى الحروف في بحثهم الأدوات، واللَّه أعلم.

---

(١) ـ: مغني اللبيب: ١/ ١٤.

(٢) ـ: م.ن: ١/ ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٣) ـ: البرهان في علوم القرآن: ٤/ ١٩٩، أثر المعنى القرآني في تحديد الأداة: ٢١.

(٤) ـ: الإتقان في علوم القرآن: ٢/ ١٦٦، أثر المعنى القرآني: ٢١.

(٥) ـ: دراسات في الأدوات النحوية: ١١ ـ ٣٢.

المبحث الأول

أدوات النصب

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: إنَّ

المطلب الثاني: لعلّ

المطلب الأول

إنَّ

وفيه حديث واحد.

الحديث: عن عبد اللَّه بن عمر رضي اللَّه عنهما أنّ تلبيةَ رسولِ اللَّهِ ﷺ: «**لبيكَ اللَّهمّ لبيكَ، لَبيكَ لا شريكَ لكَ لبيك، إنّ الحمدَ والنعمةَ لكَ والملك لا شريكَ لك**»[١].

دلالة (إن) و(أن) في الحديث:

١ ـ إن: المكسورة الهمزة هي حرف توكيد تنصب الاسم وترفع الخبر عند البصريين، والكوفيون يقولون الخبر باق على رفعه الذي كان عليه قبل دخولها[٢]، فهي لا تفيد معنى زائداً على التوكيد، والمقصود بالتوكيد هو تحقيق معنى الجملة وإثبات قدمها في الصدق، فالتأكيد معنى يلحق جملة الكلام ويسري فيها[٣]، ولهذا لا يبطل معنى الابتداء بدخولها، وليس كذلك (ليت ولعل وكأن) لأنها معان تتناول الاسم فيقال مثلاً في (كأن زيداً أسد) أي أشبه زيداً بالأسد و(ليت زيداً ناجح) أي: أتمنى زيداً هكذا، وأما (لكن) فهي للاستدراك لما قبلها، فلا بد من جملة قبلها ليصح الاستدراك[٤].

و(إن) لا تغير معنى الجملة فإنها للتأكيد فقط كما تقدم، وذكر الرضي[٥] أنها قد تقع علة لما تقدمها إن كانت في وسط الكلام نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٦٥]، وذكر أبو علي الفارسي ضابطاً للمواضع التي تقع فيها المكسورة بقوله: «وأما المكسورة فإنها تقع في الموضع الذي يتعاقب عليه الابتداء والفعل»[٦]، كابتداء الكلام بعد الاسم الموصول فإنه يصح أن يقال

(١) صحيح البخاري: ٢٧٨ ـ (١٥٤٩).
(٢) ـ: ارتشاف الضرب: ٢/ ١١٨.
(٣) ـ: المقتصد في شرح الإيضاح: ١/ ١٤٨ و١/ ٤٥٣.
(٤) ـ: م.ن: ١/ ٤٥٣.
(٥) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٣٤٩.
(٦) المقتصد في شرح الإيضاح: ١/ ٤٧٤.

جاء الذي ضربته وجاء الذي زيد عندك، فالموصول تارة يوصل بالاسم وتارة يوصل بالفعل، وتكسر همزة (إن) إذا وقعت حالاً نحو قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ﴾ [الفرقان: ٢٠]، وهكذا في كل موضع يصح وقوع الاسم أو الفعل ولم يختص بأحدهما، وقال النحاة: تكسر همزة (إن) إذا كانت مبدوءاً بها لفظاً أو معنى[(١)]. وأما قوله تعالى: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ﴾ [المائدة: ١١٧] فقد ذكر الفراء أنها قد فتحت لأنها مفسرة لـ(ما)، و(ما) قد وضع عليها القول فنصبها، ومثله في الكلام: قد قلت لك كلاماً حسناً أن أباك شريف وأنك عاقل[(٢)]، ففتحت همزة أن لأنها فسرت كلاماً منصوباً، أو يقال تكسر همزة إن في كل موضع يمتنع فيه تأويلها مع اسمها وخبرها بمصدر كابتداء الكلام حقيقة وصلة الموصول وغير ذلك[(٣)].

٢ ـ أنّ: المفتوحة الهمزة هي حرف توكيد أيضاً تنصب الاسم وترفع الخبر إلا أنها حرف مصدري فتؤول مع معموليها بمصدر بأن يضاف خبرها إلى اسمها، فإذا كان خبرها مشتقاً ظاهراً أولت بمصدر من لفظه، نحو بلغني أنك مجتهد أي بلغني اجتهادك، وإن كان ظرفاً أو مجروراً قدر مصدر من لفظ الاستقرار العامل فيه، نحو بلغني أنك عند زيد أو في الدار، أي: بلغني استقرارك عند زيد أو في الدار، فإن كان الخبر جامداً قدر الكون، نحو بلغني أن الأسد الليث، أي كون الأسد الليث. وذهب الرضي إلى أن الخبر إن كان جامداً نحو بلغني أنك زيد فالتقدير (بلغني زيديتك)، فإنه يرى أن ياء النسب إذا لحقت آخر الاسم وبعدها التاء أفادت معنى المصدر نحو الفرسية والضاربية والمضروبية[(٤)].

ولا بد من الإشارة إلى أن نحو قولنا: (يعجبني أنّك تقوم) يراد به الحال من حيث المعنى لا من حيث الإعراب، فإن (أنّ) مع معموليها فاعل إلا أن هذا التركيب لا يقال إلا إذا كان المراد القيام في الحال لا في الاستقبال، وأما يعجبني قيامك فهو يحتمل الأزمنة الثلاثة، وفرق آخر بينهما، أن قولنا: (يعجبني أنك قائم) يقتضي الإعجاب بنفس القيام وأما (يعجبني قيامك) فقد يكون لصفة زائدة في ذلك القيام[(٥)].

---

(١) ـ: ارتشاف الضرب: ٢/ ١٣٩.
(٢) ـ: معاني القرآن للفراء: ١/ ٤٧٢.
(٣) ـ: الجنى الداني: ٣٨٨.
(٤) شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٣٤٩.
(٥) ـ: البحر المحيط: ٢/ ٢١ ـ ٢٣.

وأما فتح همزة (أن) فيجب في كل موضع يلزم فيه تأويلها مع اسمها وخبرها بمصدر، كأن تكون في موضع مصدر مرفوع أو منصوب أو مجرور[١]، ولما كانت همزة (أن) تفيد التوكيد وجب أن تقترن في كل معنى يراد منه التقرير والتحقيق، فلا يؤتى بها في مواضع الرجاء والطمع، فإنه في مواضع الرجاء والطمع يؤتى بـ(أن) المخففة فيقال: (علمت أنك تقوم) و(أرجو أن تعطيني) و(أطمع أن تعطيني) وقد تشدد (أن) مع الرجاء والطمع للدلالة على قوة الرجاء، وعلى هذا يقال أخشى أنه يفعل كذا إذا تحققت الخشية[٢].

وقد ذكر النحاة مواضع يجوز فيها تأويلها بمصدر وعدم تأويلها، ولهذا أجازوا في همزة (أن) الكسر والفتح في هذه المواضع[٣].

توجيه الحديث نحوياً:

روي الحديث بكسر الهمزة من (إن) وبفتحها، قال أبو العباس القرطبي[٤]: «وهما روايتان مشهورتان عند أهل التقييد واللسان»[٥]. وقد تقدم أن النحاة ذكروا مواضع يجوز فيها الكسر والفتح من همزة (أن) وذكر العلماء في (إن) وجهين:

الوجه الأول: إن بالكسر، إذا كانت (إن) مكسورة الهمزة فالكلام على تقدير الاستئناف ويكون الحديث فيه جملتان منفصلتان إحداهما عن الأخرى، وكأننا قلنا: (لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك) ثم نقف ونستأنف كلاماً آخر وهو: (إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك). فـ(إن) تفيد توكيد مضمون جملة (الحمد والنعمة)، والمعنى: إن الحمد ثابت لك والنعمة كذلك، فيكون الحمد مستحقاً له تعالى لا من أجل علة، وسواء أكان في مقابلة نعمة أم لا، بل استحقاق الحمد لأجل ذاته وصفاته جل وعلا. وقد نقل الخطابي[٦] وابن حجر[٧]

(١) ـ: الجنى الداني: ٣٩٠ ـ ٣٩١.
(٢) ـ: المقتصد في شرح الإيضاح: ١/ ٤٨٢ ـ ٤٨٣.
(٣) ـ: لتفصيل المسألة ارتشاف الضرب: ٢/ ١٣٩ ـ ١٤٠، الجنى الداني: ٣٩٢ ـ ٣٩٤.
(٤) أحمد بن عمر بن إبراهيم أبو العباس الأنصاري القرطبي، فقيه مالكي من رجال الحديث، له كتاب في اختصار البخاري وآخر في اختصار الصحيحين، الأعلام: ١/ ١٨٦.
(٥) المفهم: ٣/ ٢٦٧.
(٦) حمد بن محمد بن إبراهيم البستي، أبو سليمان، فقيه محدث، من نسل زيد بن الخطاب، له عدة كتب بالحديث وشروحه. الأعلام: ٢/ ٢٧٣.
(٧) أحمد بن علي بن محمد العسقلاني أبو الفضل شهاب الدين، الحافظ، من أئمة العلم =

عن ثعلب: إن من كسر كان معناه: (الحمد للَّه على كل حال أي إنه عم)[١]. وقال ابن دقيق العيد[٢]: «والكسر أجود لأنه يقتضي أن تكون الإجابة مطلقة غير معللة، فإن الحمد والنعمة على كل حال»[٣] وكسر الهمزة اختيار الجمهور، وحكاه الزمخشري عن أبي حنيفة وابن قدامة عن أحمد بن حنبل[٤] وابن عبد البر[٥] عن اختيار أهل العربية[٦]، وعللوا اختيارهم هذا بما تقدم من أن الإجابة تكون حينئذٍ مطلقة غير معللة، فإن الحمد والنعمة للَّه على كل حال فهو عندهم أكثر فائدة، وهو اختيار الخطابي[٧] والعكبري[٨] أيضاً. ويبدو أن (إنّ) بالكسر وإن أفادت الاستئناف إلا أنه يلمح في الجملة المقترنة بها معنى العلة، كما تقدم عن الرضي في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٦٥]، فكأن الحامد يثبت مستحق الحمد للَّه على كل حال إلا أنه يلمح إلى العلة لكن لا من قبيل التصريح، والتلميح بالعلة أقل قوة في الدلالة من التصريح باللام مثلاً، وتكون التلبية من الحاج من أجل استحقاق الثناء على اللَّه ومن أجل شكر النعمة التي أنعمها عليه بأن قدره على أداء العبادة واللَّه أعلم.

الوجه الثاني: أن بالفتح، وأما من فتح فتكون الجملة المقترنة بها دالة على التعليل، وقد نقل الخطابي وابن حجر عن ثعلب أن من فتح معناه لبيك لهذا السبب أي خص[٩]. وقال الخطابي: «لهج العامة بالفتح وحكاه الزمخشري عن الشافعي»[١٠].

= والتاريخ، له تصانيف في علم الرجال والحديث والتاريخ والفقه، وأعظم كتبه فتح الباري، الأعلام: ١/ ١٧٨.

(١) ـ: معالم السنن: ٢/ ١٤٩، فتح الباري: ٣/ ٥١٦.

(٢) محمد بن علي بن وهب القشيري المصري المالكي الشافعي. كان إماماً محدثاً فقيهاً أصولياً نحوياً ذكياً غواصاً في العلوم، تام الورع مكباً على المطالعة والجمع، فوات الوفيات: ٣/ ٤٤٢ ـ ٤٤٣، الأعلام: ٦/ ٢٨٣.

(٣) إحكام الأحكام: ٣/ ٤٢١.

(٤) ـ: عون المعبود: ٣/ ٤٨٥.

(٥) يوسف بن عبد اللَّه بن عبد البر القرطبي المالكي أبو عمر، يقال له حافظ المغرب، له تصانيف عديدة في الفقه والحديث وعلم الرجال.

(٦) التمهيد: ٨/ ٨٥.

(٧) ـ: معالم السنن: ٢/ ١٤٩.

(٨) ـ: إتحاف الحثيث بكشف ما يشكل من ألفاظ الحديث: ١٧١.

(٩) ـ: معالم السنن: ٢/ ١٤٩، فتح الباري: ٣/ ٥١٦.

(١٠) معالم السنن: ٢/ ١٤٩.

و(لبيك) عمل في (أنّ) بواسطة لام الجر السببية ثم حذف حرف الجر لدلالة الكلام عليه[١]، فالحمد سبب للتلبية، والتلبية في مقابل استحقاق اللّٰه سبحانه وتعالى الحمد، وهذا المعنى فيه حكم شرعي، وهو كون الحمد مقابلاً لنعمة مخصوصة، وهو كونه تعالى أكرم الحاج بالتلبية فيحمده على نعمته، وفرق بين حمده تعالى على نعمة مخصوصة ـ وهي الإكرام بالتلبية ـ وكون الحمد مطلوباً على كل حال، فالأول فرض لأن شكر النعمة واجب، والثاني مطلوب في الجملة، والمعنى: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك، لبيك لثبوت الحمد والنعمة لك، وإنما عبر بـ(لبيك أنّ الحمد والنعمة لك) ولم يقل لبيك لثبوت الحمد وحصوله لك لفائدتين:

١ ـ كون الحمد يراد به الحال، كما تقدم عن الزركشي من كون أن المصدرية تفيد الحالية وليس كذلك المصدر الصريح وإرادة الحال بالحمد هو ما يطلبه سياق التلبية.

٢ ـ كون التلبية لأجل الحمد من غير صفة أخرى فيه.

واختار ابن عبد البر استواء المعنى بالفتح والكسر، قال: «لأنه يحتمل أن يكون من فتح الهمزة أراد لبيك لأن الحمد على كل حال والملك لك والنعمة لك وحدك دون غيرك حقيقة لا شريك لك»[٢].

والظاهر صحة توجيه (إنّ) بالكسر وإن كان فتح الهمزة فيه فائدة أخرى وهي كون الحمد سبباً للتلبية إلا أن الكسر يلمح فيه معنى العلة على ما ذهب إليه الرضي واللّٰه أعلم.

---

(١) ـ: المفهم: ٣/ ٢٦٧.

(٢) التمهيد: ٨/ ٨٨.

المطلب الثاني

لعلّ

وفيه حديث واحد.

الحديث: عن أبي سعيد الخدري أنَّ رسولَ اللَّه ﷺ أَرسَلَ إلى رجلٍ من الأنصارِ فجاء ورأسُه يقطُرُ، فقال النبيُّ ﷺ: «**لَعلَّنا أَعْجَلْناكَ**» فقال: نَعم. فقَال رسولُ اللَّهِ ﷺ: «**إذا أُعجلت أَو قُحِطْتَ فعليكَ الوضوءُ**»[(١)].

دلالة لعل في الحديث:

(لَعلَّ) من الأحرف المشبهة بالفعل التي تنصب الاسم وترفع الخبر، وترد لمعان: منها الترجي والإشفاق[(٢)]، والفرق بينهما أن الترجي في المحبوب والإشفاق في المكروه وعبر عنها أبو حيان[(٣)] وابن هشام[(٤)] بـ(التوقع) ليشمل توقع المحبوب وتوقع المكروه فتكون العبارة أعم، وتنبغي الإشارة إلى أن (لَعلَّ) وإن كانت للإشفاق في أصل اللغة إلا أن بعض العلماء قالوا: إنها من اللَّه للأمر الواقع، وكذلك إذا وردت على لسان رسوله غالباً[(٥)].

ومن معاني (لعل) الاستفهام كما قال الكوفيون[(٦)] وتبعهم ابن مالك[(٧)] ومثل له بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ﴾ [عبس: ٣]، إلا أن البصريين أخلصوا (لعل) للترجي والإشفاق، وما جاء منها ما يحتمل الاستفهام أو غيره أولوه إلى ما خلصت إليه[(٨)].

(١) صحيح البخاري: ٥٩ ـ (١٨٠).
(٢) ـ: شرح التسهيل: ١/ ٤٢٤.
(٣) ـ: ارتشاف الضرب: ٢/ ١٣٠.
(٤) ـ: مغني اللبيب: ١/ ٢٨٧.
(٥) ـ: فتح الباري: ٥/ ٤٥٠.
(٦) ـ: ارتشاف الضرب: ٢/ ١٣٠، مغني اللبيب: ١/ ٢٨٨ ـ ٢٨٩.
(٧) ـ: شرح التسهيل: ١/ ٤٢٥.
(٨) ـ: الجنى الداني: ٥٢٨.

توجيه الحديث نحوياً:

تحتمل (لعل) في الحديث أن تكون على معناها الأصلي وهو الإشفاق وأن تكون للاستفهام كما ذهب إليه الكوفيون وابن مالك، ففي الحديث وجهان:

الوجه الأول: أن تكون (لعل) بمعناها الأصلي أي الإشفاق وهو ما يفهم من سياق الحديث، فإن الرسول ﷺ لما أرسل إلى الصحابي فأبطأ عن الإجابة مدة الاغتسال خالف ما يعهد منه وهو سرعة الإجابة للرسول ﷺ فلما رأى عليه أثر الغسل دل على أن شغله كان به، فأشفق عليه ﷺ لسرعة الصحابي فيما كان مشغولاً به، ويؤيد أن (لعل) للإشفاق ما جاء في رواية مسلم (أَعْجَلنا الرجلَ)[(١)] مما يدل على أنه لم يستفهم منه، وإنما هو إخبار واللَّه أعلم. وعلى هذا تكون (لعل) من الحديث جارية على مذهب البصريين من خلوصها للترجي والإشفاق.

الوجه الثاني: أن تكون (لعل) للاستفهام، وإليه ذهب ابن مالك في توجيه هذا الحديث[(٢)]، وتابعه ابن حجر إذ قال: «احتمل أن يكون نزع قبل الإنزال ليسرع الإجابة أو كان أنزل فوقع السؤال عن ذلك»[(٣)]. والمعنى حينئذٍ هل أعجلناك عن فراغ شغلك وحاجتك من الجماع واللَّه أعلم.

ويبدو أن من ذهب إلى هذا الوجه فهم الاستفهام من (لعل) من جواب الصحابي فقد قال (نعم) فدل على أن (لعل) للاستفهام، فتكون قرينة السياق هي التي حددت معنى الأداة على هذا الوجه.

وقد ذهب العيني[(٤)] إلى أن (لعل) في الحديث بتقدير (قد)، وهذا المعنى لم يذكره أحد من النحاة لا قديماً ولا حديثاً ولعله قد انفرد به، فقال في شرح الحديث: «كلمة (لعل) هنا لإفادة التحقيق فمعناه قدْ أَعجلناك»[(٥)]، ويشكل على هذا التقدير إجابة الصحابي بـ(نعم) التي تقتضي سؤالاً تقدم، لكن العيني رد على

---

(١) صحيح مسلم: ٩١ ـ (٣٤٣).
(٢) ـ: شرح التسهيل: ١/ ٤٢٥.
(٣) فتح الباري: ١/ ٣٧٢.
(٤) محمود بن أحمد بن موسى، أبو محمد بدر الدين العيني الحنفي، مؤرخ وعلامة، من كبار المحدثين، له تصانيف في الحديث وشرحه ورجاله، وله في الفقه الحنفي تصانيف عدة. شذرات الذهب: ٧/ ٢٨٦، الأعلام: ٧/ ١٦٣.
(٥) عمدة القاري: ٣/ ٥٨.

هذا الاعتراض بقوله: «وقوله (فقال نعم) مقرِّرٌ له»[(١)]. فليست (نعم) جواباً لاستفهام بل هي مقررة لكلام سَبَق.

والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ أن (لعل) للإشفاق ولكنها في الحديث مضمّنة معنى الاستفهام أو يقال مشوبة بالاستفهام وهو ما يفهم من سياق الحديث ولهذا أجاب الصحابي بـ(نعم) فقرينة السياق دلت على معنى (لعل) في الحديث، وقد يكون لظاهرة التنغيم أثر في دلالة (لعل) في الحديث، فمن يقرأ الحديث بنغمة الإشفاق يختلف عمن يقرأه بنغمة السؤال المشوب بالإشفاق واللَّه أعلم.

ولا بد من الإشارة إلى أن هذا الحديث منسوخ، فقد ذكر النووي[(٢)] أن الأمة مجمعة الآن على إيجاب الغسل على الرجل والمرأة بالجماع وإن لم يكن معه إنزال. ثم قال: «وقد كان فيه خلاف لبعض الصحابة ومن بعدهم ثم ٱنعقد الإجماع على ما ذكرناه»[(٣)].

وعن أبي بن كعب قال: إن الفتيا التي كانوا يقولون الماء من الماء رخصةٌ كان رسول اللَّه ﷺ رخَّص بها في أول الإسلام ثم أمرنا بالاغتسال بعدها[(٤)].

---

(١) عمدة القاري: ٣/ ٥٨.

(٢) يحيى بن شرف بن مري، أبو زكريا، الملقب بمحي الدين النووي الشافعي، كان ورعاً زاهداً علامة بالفقه، ولي مشيخة الحديث، له تصانيف عديدة في الفقه والحديث وغيرهما. الفتح المبين: ٢/ ٨١ ـ ٨٢، الأعلام: ٨/ ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٣) المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج المشهور بـ(شرح النووي على مسلم): ٣/ ١٥٣.

(٤) رواه أحمد وأبو داود، ـ: نيل الأوطار: ١/ ٢٨٢.

المبحث الثاني

أدوات الجر

وفيه ثمانية مطالب:

المطلب الأول: دلالة الباء

المطلب الثاني: دلالة الكاف

المطلب الثالث: دلالة اللام

المطلب الرابع: في

المطلب الخامس: من

المطلب السادس: إلى

المطلب السابع: حتى

المطلب الثامن: على

المطلب الأول

دلالة الباء

وفيه خمسة أحاديث:

الحديث الأول: عن البراء بن عازب قال: كان رجلٌ يقرأ سورةَ الكهفِ، وإلى جانبِه حِصان مربوط بشَطَنَين، فتغشّتْه سحابةٌ، فجعلت تدنو وتدنو، وجعل فرسُه يَنْفِر، فلَمَّا أصبح أتى النبيَّ ﷺ فذكر ذلك له، فقال: «**تلكَ السكينةُ تنزّلتْ بالقرآنِ**»[(١)].

دلالة الباء في الحديث:

تأتي الباء عند النحاة للسببية وتأتي للاستعانة[(٢)]، وقد أثبت المبرد الاستعانة من معاني الباء[(٣)] وجعل ابن مالك باء الاستعانة فرعاً للسببية[(٤)]، وأما الرضي فقد عكس وجعل السببية فرعاً للاستعانة[(٥)]، وابن مالك جعل السببية قسيماً للتعليلية مستشهداً بقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٥٤]، فالباء في الآية تعليلية عنده، لأنه يحسن في موضعها اللام[(٦)]، وغيره سماها سببية ولم يفرق بين التعليلية والسببية، قال الشهاب الآلوسي: «والباء في (باتخاذكم) سببية»[(٧)]. والمقصود بـ(باء السببية) أن يكون ما بعدها سبباً لما قبلها، كقوله تعالى: ﴿فَأَهْلَكْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ﴾ [الأنعام: ٦] فالذنوب سبب لهلاكهم. وتأتي الباء عند

---

(١) صحيح البخاري: ٩٢٦ ـ (٥٠١١).

(٢) ـ: حروف المعاني: ٨٧، رصف المباني: ٢٢٢، ارتشاف الضرب: ٢/ ٤٢٦، الجنى الداني: ١٠٤، تحفة الغريب بشرح مغني اللبيب، المشهور بـ(شرح الدماميني).

(٣) ـ: المقتضب: ١/ ٣٩.

(٤) شرح التسهيل: ٣/ ٢١.

(٥) شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٣٢٨.

(٦) شرح التسهيل: ٣/ ٢١.

(٧) روح المعاني: ١/ ٣٥١.

النحاة أيضاً للمصاحبة (وهي التي تعطي معنى (مع))[١] ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِۦ﴾ [طه: ٧٨] أي مع جنوده[٢].

ويبدو أن تفسير (باء) المصاحبة بـ(مع) عند المالقي وغيره ليس بحسن، إذ يلمح فيها معنى الحالية أيضاً، أي أن دلالة (باء) المصاحبة هي المعية مقترنة بالحالية، وهذه الملابسة بين المعنيين ـ المعية الحالية ـ هي التي تحققها باء المصاحبة ولا يحققها غيرها.

ولهذا كان ابن مالك دقيقاً عندما ذكر أن لها علامتين «وهي أن يحسن في موضعها (مع) وتغني عنها وعن مصحوبها الحال كقوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ﴾ [النساء: ١٠٧] أي مع الحق أو محقاً»[٣]. وقال أبو حيان: «ويصلح معها ـ أي باء المصاحبة ـ الحال»[٤]. ويبدو أن العطف يقصد به التشريك، ولأن بعض النحاة رأى فيها صلاحية وقوع الحال سماها «باء الحال»[٥].

والظاهر أن تسميتها بـ(باء المصاحبة) أولى، لأن المصاحبة تتضمن المعية والحالية، ولا يقال إن كلاً من المعية والحالية تشتمل إحداهما على الأخرى؛ لأننا نقول: هنالك فرق بين نظر الذهن إلى المعية والحالية سواء بسواء وبين نظره إلى إحداهما حال كونها مستلزمة الأخرى، فالنظر الأول بالمطابقة والثاني باللزوم، كما أن المعية تستلزم تابعاً ومتبوعاً، أي: بالنظر إلى المفهوم، وأما مفهوم المصاحبة فهو المعية والحالية جميعاً والله أعلم.

توجيه الحديث نحوياً:

يختلف النظر في توجيه الحديث المذكور تبعاً لدلالة الباء. وفي الباء وجهان:

الوجه الأول: أن تكون الباء سببية: ويكون المعنى: إن القرآن سبب في نزول السكينة، والسكينة قيل: هي روح هفافة، وقيل: هي روح من الله، وقيل:

---

(١) رصف المباني: ٢٢٢.
(٢) ـ: معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ٣٠١.
(٣) شرح التسهيل: ٣/ ٢٢، و ـ: الجنى الداني: ١٠٤، تحفة الغريب بشرح مغني اللبيب: ١/ ٢١٦.
(٤) ارتشاف الضرب: ٢/ ٤٢٦.
(٥) ـ: الاقتضاب: ٢٥٨، إملاء ما منّ به الرحمن: ١/ ٧٤، ٣٦.

هي الرحمة[١]، وقال ابن عباس (ت٦٨هـ): كل سكينة في القرآن فهي طمأنينة إلا في سورة البقرة[٢]، ومعلوم أن كلام رسول اللَّه ﷺ لا يخرج عما هو مذكور في القرآن، قال اللَّه تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وإذا كانت الباء سببية وكان القرآن وتلاوته سبباً لنزول السكينة فلا يبدو ما ذكره الفيروزآبادي صحيحاً من أن إنزال السكينة لا يكون إلا في مواضع القلق والاضطراب[٣]، فإن قراءة القرآن لا قلق فيها ولا اضطراب، ويرى أبو العباس القرطبي أن السكينة اسم للملائكة[٤]، وهذا أولى التأويلات لهذا الحديث لما جاء في الرواية الأخرى أن رسول اللَّه ﷺ قال لأسيد بن حضير: «**تلك الملائكة كانت تستمع لك**»[٥]، ولهذا فسر النووي الحديث بأن القراءة سبب نزول الرحمة وحضور الملائكة[٦].

فالقرآن وتلاوته يستنزلان السكينة، أي أن التلاوة التي هي فعل القارئ هي التي أنزلت السكينة، ويؤيد هذا المعنى وكون الباء سببية ما جاء في إحدى روايات مسلم (تلك السكينة تنزلت للقرآن) فاللام هنا تعليلية وهي قريبة من معنى السببية واللَّه أعلم. وأيضاً مما يؤيد أنها نزلت لأجل التلاوة قوله ﷺ لأسيد بن حضير في رواية غير التي ذكرت آنفاً: (تلك الملائكة دنت لصوتك).

الوجه الثاني: أن تكون الباء للمصاحبة، ويكون التقدير تلك السكينة تنزلت مع القرآن حال نزوله، فظهرت للصحابي، ويؤيد هذا المعنى ما جاء في رواية الترمذي: (تلك السكينة نزلت مع القرآن)[٧]، والمعنى على هذا التوجيه أن السكينة نزلت لا لأجل التلاوة وإنما نزلت مع كلام اللَّه سبحانه، أي نزلت الملائكة بصحبة القرآن.

ولعل توجيه الرواية بالسببية أولى لما جاء في رواية مسلم كما تقدم، ولأن القرآن لم ينزل على الصحابي من السماء بل كان الصحابي هو الذي يتلو القرآن،

(١) ـ: فتح الباري: ٩/ ٧٣.
(٢) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: ٣/ ٢٣٩.
(٣) ـ: م ن: ص ن.
(٤) ـ: المفهم: ٢/ ٤٣٧، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٢/ ٢٠٨.
(٥) صحيح البخاري: (٥٠١٨)، مسلم: (٧٩٦).
(٦) ـ: المنهاج شرح صحيح مسلم: ٤/ ١١٢.
(٧) سنن الترمذي: ٧١٢ ـ (٢٨٨٥).

فالسكينة تنزلت لأجل تلاوته وقراءته، ولهذا قال النووي معقباً على الحديث: «وفيه فضيلة القراءة وأنها سبب نزول الرحمة وحضور الملائكة»(١). كما أن سياق الحديث يؤيد هذا التوجيه فإن فيه أن قراءة القرآن سبب لنزول السكينة، فقرينة السياق واضحة في كون الباء سببية والله أعلم.

الحديث الثاني: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**ثلاثةٌ لا يكلمهم اللَّهُ يومَ القيامةِ ولا يزكيهم ولهم عذابٌ أليم: رجلٌ على فضلِ ماءٍ بالطريق يمنع منه ٱبنَ السبيل، وَرَجُلٌ بايَعَ إماماً لا يبايعه إلا لدنياه، إنْ أعطاهُ ما يريد وَفَىٰ له، وإلا لم يفِ له، ورجلٌ يبايعُ رجلاً بسلعةٍ بعد العصرِ، فحلف باللَّه لقد أُعطِيَ بها كذا وكذا، فصدّقه فأخذَها، ولم يعطَ بها**»(٢).

دلالة الباء في الحديث:

ترد الباء عند بعض النحاة للمجاوزة أي بمعنى (عن)، فقد ذهب الكوفيون إلى أن الباء قد تأتي بمعنى (عن) وذلك كثير بعد السؤال، نحو قول علقمة(٣):

فإنْ تسألوني بالنساء فإنّني خبيرٌ بأدواءِ النساءِ طَبيبُ

ورأى الأخفش(٤) أن مثله قوله تعالى: ﴿يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم﴾ [الحديد: ١٢]، وإلى تأويل الباء بـ(عن) ذهب ابن مالك(٥) وغيره في قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ﴾ [الفرقان: ٢٥].

وتأتي الباء عند النحاة زائدة وهي إما لازمة كما في فاعل أفعل التعجب أو جائزة في الاختيار وهو كثير أو واردة في الاضطرار في أبيات محفوظة عن العرب(٦). وممن أثبت مجيئها زائدة في كلام العرب ابن جني، وجعل منه قول أبي ذؤيب(٧):

شربنَ بماءِ البحرِ ثمَّ ترفعتْ متى لججٍ خُضرٍ لهنّ نَئيجُ

(١) المنهاج شرح صحيح مسلم: ٤/ ١١٢.
(٢) صحيح البخاري: ١٢٧٤ ـ (٧٢١٢)، مسلم: ٣٦ ـ ٣٧ ـ (١٠٨)، واللفظ للبخاري.
(٣) ديوان علقمة: ٢٩١.
(٤) ـ: معاني القرآن للأخفش: ٢٩١.
(٥) ـ: شرح التسهيل: ٣/ ٢٣، تحفة الغريب بشرح مغني اللبيب: ١/ ٢١٩، منهج السالك إلى ألفية ابن مالك المشهور بـ(شرح الأشموني): ٢/ ٢٢١.
(٦) ـ: الجنى الداني: ١١٠، ارتشاف الضرب: ٢/ ٤٣٠ ـ ٤٣٢.
(٧) شرح أشعار الهذليين: ١٢٩، ومتى بمعنى من.

قال ابن جني: «فالباء فيه زائدة، وإنما معناه شربْن ماء البحر» ثم قال: «وهذا واسع عنهم ـ أي عن العرب ـ جداً»[(١)].

وأما عند الأصوليين فالظاهر من قولهم أنها تأتي للمجاوزة متبعين في ذلك الكوفيين فقد أثبتها الجلال المحلي وغيره[(٢)] واستدل لقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ﴾، ونقل السبكي[(٣)] الخلاف فيها في الإبهاج[(٤)] من غير ترجيح لكنه رجع في جمع الجوامع وأثبت المجاوزة من معاني الباء[(٥)].

وأما ورودها زائدة فقد قال به السبكي[(٦)] مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ﴾ [مريم: ٢٥] متبعاً في ذلك بعض النحاة، ولم يقل بزيادتها أكثر الأصوليين.

توجيه الحديث نحوياً:

قبل بحث الحديث وتوجيهه لا بد من معرفة مصطلحي البيع والسوم عند الفقهاء، فالسوم هو عرض السلعة على البيع بثمن ما ويطلبها من يرغب في شرائها بثمن دونه[(٧)]، أما البيع فهو مبادلة المال المتقوم تمليكاً وتملكاً[(٨)]، أو هو نقل ملك الغير بثمن مع التراضي[(٩)]، فالسوم هو عرض للسلعة من غير نقل للملكية، وأما البيع فهو نقل الملكية بثمن، فلفظ (بايع) يحتمل أن يكون بمعنى البيع ويحتمل أن يكون بمعنى السوم، فهنا وجهان:

الوجه الأول: أن تكون الباء بمعنى (عن) ويكون (بايع) بمعنى (ساوم) أي عرض عليه السلعة، ويؤيد هذا المعنى ما ذكره أبو العباس القرطبي من مجيء

---

(١) سر صناعة الإعراب: ١/ ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٢) ـ: شرح جمع الجوامع: ٢/ ٢٢٧، الضياء اللامع: ١/ ٤٩٨.

(٣) تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي من بيت علم ودين، فاق أقرانه في الفقه والأصول والعربية، من شيوخه أبو حيان الأندلسي الذي كان معروفاً بإقباله على الأذكياء من الطلبة، له مؤلفات في الفقه والأصول والتراجم، شذرات الذهب: ٦/ ٢٢١ ـ ٢٢٣، الأعلام: ٤/ ١٨٤.

(٤) الإبهاج شرح المنهاج: ٣/ ٩٠٦.

(٥) شرح جمع الجوامع: ٢/ ٢٢٧.

(٦) ـ: الإبهاج شرح المنهاج: ٣/ ٩٠٨.

(٧) ـ: المصباح المنير: ٣٥١.

(٨) ـ: التعريفات: ٣٣.

(٩) ـ: فتح الباري: ١٣/ ٢٤٩، نيل الأوطار: ٥/ ١٤٤.

(ساوم) مكان (بايع) في رواية أخرى[(١)]، وعلى هذا التأويل يكون (بايع) في الحديث يتعدى لمفعول واحد.

ويكون المعنى من استحقاق الوعيد الشديد والعذاب الأليم لمن استخف بالحلف وخصوصاً في الأوقات المباركة أو الأماكن المباركة حتى وإن ساوم ولم يحصل بيع بين الطرفين.

الوجه الثاني: أن تكون الباء زائدة ويكون (بايع) بمعنى (باع) وعلى هذا فالفعل يتعدى لمفعولين بنفسه، ويكون المعنى: ورجل تعاقد مع رجل على نقل الملكية ثم حلف له ليصدقه وهو كاذب في حلفه، فالوعيد الشديد لمن حلف كاذباً بعد عقد البيع ليصدقه المشتري، وأما من حلف كاذباً قبل العقد ـ على هذا التوجيه ـ فلا يستحق العذاب الأليم والوعيد الشديد المذكور في الحديث، نعم هو آثم ولكن استحقاق خصوص العذاب المذكور في الحديث لا يكون إلا بما ذكر في الحديث من الحلف الكاذب بعد العقد ليصدقه المشتري واللَّه أعلم.

وهنالك احتمال آخر للباء وهو أن تكون للمقابلة واختاره العيني[(٢)]، فيكون (بايع) بمعنى البيع الشرعي؛ لأن (باء) المقابلة عند الفقهاء تكون في البيع، و(باء) المقابلة أثبتها بعض النحاة كابن مالك[(٣)] وابن هشام والدماميني[(٤)]، وبعضهم يسميها (باء الثمن)[(٥)]، ولعل من قال إنها باء الثمن كان متأثراً باصطلاحات الفقهاء، وإلا فلم يذكر هذه الباء أحد من النحاة واللَّه أعلم.

والظاهر أن (بايع) بمعنى (ساوم) ويؤيده ما جاء في الرواية الأخرى التي ذكرها أبو العباس القرطبي كما أن قرينة السياق تدل على ذلك، فإن الحلف يكون ـ غالباً ـ من أجل تصديق البائع عند المساومة، ولهذا جاء في الحديث المذكور (فصدقه) أي ثم اشترى بعد ذلك، فلولا أنه صدقه ما اشترى، فالحلف وقع قبل العقد وعند السوم.

وبهذا اجتمعت القرينة الخارجية ـ أي الرواية بلفظ ساوم ـ مع قرينة السياق في بيان دلالة الباء في الحديث، فدلَّ على أن الباء للمجاوزة بمعنى (عن) واللَّه

(١) ـ: المفهم: ١/ ٣٠٦.
(٢) ـ: عمدة القاري: ٢٤/ ٢٧٦.
(٣) شرح التسهيل: ٣/ ٢٣، قال ابن مالك: (وقد تسمى باء العوض).
(٤) ـ: تحفة الغريب بشرح مغني اللبيب: ١/ ٢١٨.
(٥) ـ: المصباح المنير: ٨٤.

أعلم. وهو ما اختاره أبو العباس القرطبي[١] كما أنه ظاهر اختيار ابن حجر[٢].
ويكون أحد الثلاثة الذين لا يكلمهم اللَّه ولا يزكيهم مَن عَرَض سلعةً على رجل فحلف له كاذباً بأنه أعطي بها كذا وكذا وإن لم يعقد على السلعة بعدُ، فالحكمُ يتناول من حلف عند السوم والعرض وليس بعد العقد واللَّه أعلم.

الحديث الثالث: عن عبد اللَّه بن زيد بن عاصم الأنصاري ـ وكانت له صحبة ـ قال: قيل له: توضّأْ لنا وضوءَ رسولِ اللَّهِ ﷺ، فدعا بإناء فأكفأَ منها على يديه فغسلهما ثلاثاً، ثم أدخل يده فٱستخرجها، فمَضْمَضَ وٱستنشقَ من كفٍّ واحدةٍ، ففعلَ ذلك ثلاثاً، ثم أَدخلَ يدَه فٱستخرجها فغسلَ وجهَه ثلاثاً ثم أدخلَ يدَه فٱستخرجَها فغسلَ يديه إلى المرفقين، مرتين مرتين، ثم أدخل يدَهُ فٱستخرجها فمسحَ برأسه فأقبل بيديه وأدبر، ثم غَسَل رجليه إلى الكعبين، ثم قال: هكذا كان وضوءُ رسولِ اللَّهِ ﷺ[٣].

دلالة الباء في الحديث:

لا خلاف بين النحاة على أن الباء تأتي للإلصاق بل أجمع النحاة على ورودها للإلصاق[٤]، ولم يذكر سيبويه معنى غيره بل قصره عليه إذ قال: «وباء الجر إنما هي للإلزاق والاختلاط»[٥]، وذكر أبو حيان أنها لا ترد إلا بمعنى الالتزاق والاختلاط حقيقة أو مجازاً إلا إذا كانت زائدة[٦]، فورود الباء للإلصاق لا خلاف فيه، ولعل جل المعاني أو كلها راجع إليه، وترد الباء للتعدية، ومذهب جمهور النحاة أن باء التعدية بمعنى همزة التعدية لا تقتضي مشاركة الفاعل للمفعول[٧]، ولكن نقل المرادي عن المبرد والسهيلي (ت٥٨١هـ) أن باء التعدية تقتضي مصاحبة الفاعل للمفعول في الفعل بخلاف الهمزة، فإذا قيل: قعدت به، فلا بد من مشاركة

(١) ـ: المفهم: ١/ ٣٠٧.
(٢) ـ: فتح الباري: ١٣/ ٢٤٩.
(٣) صحيح البخاري: ٦٠ ـ (١٨٥)، صحيح مسلم: ٧١ ـ (٢٣٥) واللفظ لمسلم.
(٤) ـ: سلم الأصول إلى شرح نهاية السول: ٢/ ٥٢٢.
(٥) الكتاب: ٤/ ٢١٧، و ـ: حروف المعاني للزجاجي: ٤٧، الجنى الداني: ١٠٢، رصف المباني: ٢٢١ ـ ٢٢٢، تحفة الغريب بشرح مغني اللبيب: ١/ ٢١٢.
(٦) ـ: ارتشاف الضرب: ٢/ ٤٢٦، رصف المباني: ٢٢٢.
(٧) ـ: رصف المباني: ٢٢١، شرح التسهيل: ٣/ ٢١، ارتشاف الضرب: ٢/ ٤٢٦، الجنى الداني: ١٠٢.

ولو باليد[١] وهو فرق دقيق جدير بالملاحظة إلا أنه يشكل عليه قوله تعالى: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ [البقرة: ١] فإن اللَّه تعالى لا يوصف بالذهاب مع النور، إلا أن يقال بأن ذهب المتعدي بالباء أبلغ من أذهب المتعدي بالهمزة، فإن المتعدي بالباء يدل على أنهما ذهبا متلازمين فهو أشد في تحقيق ذهاب المصاحب كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا۟ بِهِۦ﴾ [يوسف: ١٥] وأما أذهبه فهو بمعنى جعله ذاهباً بأمره أو أرسله، فلما كان الذي يريد إذهاب شخص إذهاباً لا شك فيه يتولى حراسة ذلك بنفسه حتى يوقن بحصول امتثال أمره صار ذهب به مفيداً معنى أذهبه وزيادة، ثم تنوسي ذلك لكثرة الاستعمال فقالوا: ذهب به ونحوه وإن لم يصاحبه في ذهاب كقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، ولهذا كان استعمال (ذهب اللَّه بنورهم) أبلغ من أذهب[٢].

ويرى الدكتور عماد عبد يحيىٰ أَنَّ في استعمال الباء للمصاحبة دلالةً على معنى القيومية وهو معنى لطيف واللَّه أعلم.

وأما ورود الباء للتبعيض فقد كثر كلام العلماء فيه، فأثبته الأصمعي وأبو علي الفارسي في التذكرة[٣]، وقال به أبو القاسم الزجاجي[٤] وابن مالك[٥]، وقيل: أثبته الكوفيون أيضاً[٦].

وأنكر قوم منهم ابن جني ورود الباء للتبعيض[٧]، ونقل السبكي عن ركن الدين الأستراباذي[٨] قوله: «لم يذكر أحد من النحويين أن الباء للتبعيض»[٩]،

---

(١) ـ: الجنى الداني: ١٠٢ ـ ١٠٣.
(٢) ـ: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، المسمى بـ(التحرير والتنوير) اختصاراً: ١/ ١١٠.
(٣) ـ: شرح التسهيل: ٣/ ٢٤، رصف المباني: ٢٢١، الجنى الداني: ١٠٢، تحفة الغريب بشرح مغني اللبيب: ١/ ٢١٤.
(٤) ـ: حروف المعاني: ٤٧.
(٥) ـ: شرح التسهيل: ٣/ ٢٣.
(٦) ـ: ارتشاف الضرب: ٢/ ٤٢٧، الجنى الداني: ١٠٦، تحفة الغريب بشرح مغني اللبيب: ١/ ٢٢٠.
(٧) ـ: سر صناعة الإعراب: ١/ ١٢٨ ـ ١٢٩.
(٨) هو السيد ركن الدين حسن بن محمد الأستراباذي الحسيني، توفي سنة ٧١٧هـ، كشف الظنون: ٢/ ١٣٧٠.
(٩) ـ: الإبهاج في شرح المنهاج: ٣/ ٩١٠.

وذهب إلى الإنكار المالقي[١] وهو ظاهر كلام ابن هشام والدماميني[٢].

واعترض بعضهم كلام ابن جني وقال: هي شهادة على النفي وهي غير مقبولة، وأجيب بأنها مقبولة لشدةِ ٱطلاعه على كلام العرب[٣]، ومع هذا فقد أثبت ورود الباء للتبعيض الأصمعي والفارسي وهما ليسا أقلَّ من ابن جني، والمثبتُ مقدَّمٌ على النافي، خصوصاً مثلَ الأصمعي والفارسي فضلاً عن ورود بعض الشواهد[٤]، ولكن يبدو أن ورودها للتبعيض يبقى ضعيفاً لكثرة النافين، فالصحيح أن لا يحتج بالتبعيض كأصل من معاني الباء بل لا بد من دليل آخر يعضده، وهذا حال الأدلة العقلية والنقلية التي لا يرتقي الاحتجاج بها إلى أن تكون أصلاً قوياً، فلا بد من دليل آخر يعضدها واللَّه أعلم.

وأما الأصوليون فقد أجمعوا على إثبات معنى الإلصاق للباء اتباعاً لأهل العربية[٥]. وأما معنى التعدية للباء فقد أثبته الشافعية وسموا باء التعدية (باء النقل)[٦]، ولم يثبت الأحناف التعدية بل إنهم لم يثبتوا للباء إلا الإلصاق حقيقة أو مجازاً[٧] كما هو رأي سيبويه وأبي حيان.

وأما التبعيض فقد أثبته الرازي[٨] في المحصول[٩] والبيضاوي[١٠] في المنهاج[١١]،

---

(١) ـ: رصف المباني: ٢٢٤.

(٢) ـ: تحفة الغريب بشرح مغني اللبيب: ١/ ٢٢١.

(٣) ـ: الجنى الداني: ١٠٨.

(٤) ـ: خزانة الأدب: ٧/ ٩٨ ـ ٩٩.

(٥) ـ: التلويح على التوضيح: ١/ ٣٨٢، شرح جمع الجوامع: ٢/ ٢٢٦ ـ ٢٢٧، نهاية السول في شرح منهاج الأصول: ٢/ ١٨٩.

(٦) ـ: الإبهاج: ٣/ ٩٠٤، شرح جمع الجوامع: ٢/ ٢٢٧.

(٧) ـ: التلويح على التوضيح: ١/ ٣٨٢، شرح المنار في علم الأصول: ٤٧٨.

(٨) محمد بن عمر بن الحسن، أبو عبد اللَّه، فخر الدين الرازي، يقال له (ابن خطيب الري) فقيه شافعي أصولي متكلم مفسر، له تصانيف جليلة في الفقه والأصول والتفسير والكلام، الفتح المبين: ٢/ ٤٧ ـ ٤٩، الأعلام: ٦/ ٣١٣.

(٩) المحصول من علم الأصول: ١/ ٤٨.

(١٠) عبد اللَّه بن عمر بن محمد الشيرازي، ناصر الدين البيضاوي ويعرف بالقاضي، مفسر وعلامة، له مصنفات في التفسير والفقه والأصول. الفتح المبين: ٢/ ٨٨، الأعلام: ٤/ ١١٠.

(١١) ـ: المنهاج في شرح المنهاج: ٣/ ٩٠١.

ونفاه أكثر الأصوليين منهم إمام الحرمين في البرهان(١)، وأما السبكي فقد أشعر كلامه في جمع الجوامع بالخلاف في المسألة، وضعف مذهب من قال بالتبعيض فإنه قال: (الباء للإلصاق... وكذا التبعيض)(٢) فأفاد بذكر الكذائية إشعاره الخلاف في المسألة.

فكلام الأصوليين في باء التبعيض كحاله عند النحاة، فالأكثر على نفي التبعيض والله أعلم.

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف العلماء في مقدار مسح الرأس أو مسح شعر الرأس في الوضوء تبعاً لاختلافهم في دلالة الباء في قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: ٦] فما يقال في هذه الآية من معنى يقال في الحديث سواء بسواء.

فقد رأى أبو العباس القرطبي ـ وهو من المالكية ـ أن الباء في (برأسه) باء التعدية وحجته أن باء التعدية يجوز حذفها وإثباتها فإنه يقال مسحت برأسه ومسحت رأسه ويرى أنهما بمعنى واحد(٣)، ولهذا كان مذهب مالك رحمه الله وجوب مسح عموم الرأس لأن الباء عنده إما صلة أي زائدة كما نقل عنه الدماميني(٤)، أو للتعدية، وعلى كلا المعنيين يكون المراد مسح العضو بجملته كالوجه، والقرينة على هذا قوله في الحديث: (فأقبل بيديه وأدبر)، فدل على وجوب مسح عموم الرأس(٥)، ولا بد من الإشارة إلى أن زيادة الباء مع المفعول به قد ثبت في القرآن في مواضع كثيرة(٦).

وأما الشافعية فقالوا: إن مسح بعض الرأس يكفي ولو شعرة أو بعض شعرة في حد الرأس(٧)، فقد قال الشافعي: «يحتمل مسح جميع الشعر أو بعضه، فدلت السنة على أن بعضه يجزي»(٨). وحجة الشافعية أن المسح يطلق على القليل

---

(١) ـ: البرهان في أصول الفقه: ١/ ٥٢.
(٢) ـ: شرح جمع الجوامع: ٢/ ٢٢٨.
(٣) ـ: المفهم: ١/ ٤٨٧.
(٤) ـ: تحفة الغريب بشرح مغني اللبيب: ١/ ٢٢١. ومذهب أحمد رحمه الله وجوب مسح جميع الرأس أيضاً.
(٥) ـ: المجموع شرح المهذب للنووي: ١/ ٣٩٩.
(٦) ـ: التأويل النحوي في القرآن الكريم: ٢/ ١٢٨٥، ويقصد بالزيادة إفادتها التوكيد.
(٧) ـ: المجموع شرح المهذب: ١/ ٣٩٨.
(٨) فتح الباري: ١/ ٣٨٣، و ـ: المجموع شرح المهذب: ١/ ٣٩٩.

والكثير، فهو حقيقة في القدر المشترك بينهما[١] وهو ما عبر عنه الشافعي بقوله يحتمل مسح جميع الشعر أو بعضه، وإذا كان الأمر كذلك فهو من قبيل المطلق، والمطلق يتحقق بما يطلق عليه الاسم.

وأما ما نقله أكثر النحاة عن الشافعي أو الشافعية من قولهم: إن الباء ترد للتبعيض وجعلوه حجة الشافعية في جواز مسح بعض الرأس فهو غير صحيح لأن حجة الشافعية هي ما ذكرناه من صدق اسم المسح على القليل والكثير، ثم رأيت الأسنوي[٢] يصرح بهذا فقال: «وهذه المسألة تكلم الأصوليون فيها اعتقاداً منهم أن الشافعي إنما اكتفى بمسح بعض الرأس لأجل الباء وليس كذلك، بل اكتفى به لصدق الاسم»[٣]. وقال الغزالي: «وليست الباء للتبعيض أصلاً»[٤]. وأما الأحناف فاختاروا أن تكون الباء للإلصاق لأن الباء لا ترد عند الأحناف إلا للإلصاق كما تقدم، وكون الباء للإلصاق في الآية والحديث هو ما رجحه ابن هشام[٥]، فإذا قرنت الباء بمحل المسح (وهو الرأس هنا) فيتعدى الفعل بها إلى الآلة (وهي اليد) فلا يقتضي الاستيعاب وإنما يقتضي إلصاق الآلة (اليد) بالمحل (الرأس) فيتأدى المسح بإلصاق ثلاثة أصابع بمحل المسح، ومعنى التبعيض عندهم إنما يثبت بمفهوم الإلصاق لا بمعنى أن الباء للتبعيض[٦]، فيكون التبعيض لازماً للإلصاق.

وخلاصة القول أن لا أحد من الفقهاء قال إن الباء للتبعيض في الآية أو الحديث، وأن اختلاف الفقهاء في دلالة الباء جعلهم يختلفون في مقدار مسح الرأس والله أعلم.

الحديث الرابع: عن عائشةَ قالت: افتقدت النبيَّ ﷺ ذاتَ ليلةٍ فظننتُ أنه ذهب إلى بعضِ نسائِه فتحسَّسْتُ ثم رجعتُ فإذا هو راكعٌ أو ساجدٌ يقول: «**سبحانك وبحمدك لا إلٰه إلا أنتَ**» فقلت: بأبي أنت وأمي، إنّي لَفي شأنٍ وإنَّكَ لَفي

---

(١) ـ: نهاية السول: ٢/ ٥٢٣.

(٢) عبد الرحيم بن الحسن بن علي الأسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين، فقيه أصولي، من علماء العربية أخذ العربية عن أبي حيان، له تصانيف في الفقه والأصول والعربية والتاريخ. بغية الوعاة: ٢/ ٩٢ ـ ٩٣، الأعلام: ٣/ ٣٤٤.

(٣) نهاية السول: ٢/ ١٩٠.

(٤) البحر المحيط: ٢/ ١٦.

(٥) ـ: مغني اللبيب: ١/ ٢٢١.

(٦) ـ: عمدة القاري: ٣/ ٧١.

آخر[١]. وعنها قالت: كان رسولُ اللَّه ﷺ يكثرُ أن يقول في ركوعه وسجوده: «**سبحانك ٱللَّهم ربّنا وبحمدِكَ اللَّهُم ٱغفرْ لي**». يتأول القرآن[٢].

دلالة الباء في الحديث:

تقدم أن الباء تأتي سببية، وترد أيضاً للمصاحبة[٣]، وأما ورودها للاستعانة فبعضهم أدرجها في السببية كابن مالك، وبعضهم جعل السببية فرعاً للاستعانة كالرضي، وقد تقدم كل هذا في الكلام على الحديث الأول من دلالة الباء.

توجيه الحديث نحوياً:

تحتمل الباء في الحديث أن تكون للمصاحبة وأن تكون سببية أو للاستعانة وكل احتمال له معنى يباين الاحتمال الآخر ويفارقه، ويختلف تبعاً لذلك تقدير الكلام من حيث الصناعة النحوية.

التقدير الأول: أن تكون الباء للمصاحبة.

فإذا كانت الباء للمصاحبة فسيكون الحمد من (سبحانك اللهم وبحمدك) مضافاً إلى المفعول ويكون تقدير الكلام: تسبيحي حامداً لك، فالكلام جملة واحدة على أن الواو زائدة، والأصل سبحانك بحمدك سبحاناً، وأما جملة النداء (اللهم) فهي معترضة والنظر إلى ما عداها، ولهذا كان الكلام جملة واحدة وهو ما ذكره ابن هشام في المغني وتابعه الدماميني[٤] في شرحه[٥]، ثم ذكر ابن هشام أن المعنى أنزهك عما لا يليق بك وأثبت ما يليق بك[٦]، ولعل ابن هشام فاته أن (أسبحك حامداً لك) جملة واحدة وتفسيره يفضي إلى جملتين إلا أن يكون مراده حل المعنى لا حل الإعراب، ومع هذا فإن ما ذهب إليه ابن هشام في القلب منه شيء، فإنه قد ثبت في النحو أن الحال مقيد لعامله[٧]، فقولنا: (أحبك معظماً لك)

---

(١) صحيح مسلم: ١٢٠ ـ ١٢١ ـ (٤٨٥).

(٢) صحيح البخاري: ١٥٤ ـ (٧٩٤)، مسلم: ١٢٠ ـ (٤٨٤) واللفظ للبخاري.

(٣) ـ: الحديث الأول من دلالة الباء.

(٤) محمد بن أبي بكر بن عمر، بدر الدين المعروف بابن الدماميني، لازم ابن خلدون، كان عالماً بالشريعة وفنون الأدب، له تصانيف في العربية والحديث، توفي بالهند. بغية الوعاة: ١/ ٦٦ ـ ٦٧، الأعلام: ٦/ ٥٧.

(٥) ـ: تحفة الغريب بشرح مغني اللبيب: ١/ ٢١٧.

(٦) ـ: م.ن: ص.ن.

(٧) ـ: ارتشاف الضرب: ٢/ ٣٥٠.

فيه أن الحب ملتبس بالتعظيم، وعلى هذا فالتسبيح ملتبس بالحمد والحمد مقيد للتسبيح، فالمسبح حامد، ويكون التسبيح هو الحمد، وعلى هذا فإن سبحان اسم موضوع مكان المصدر أي إنه ليس مصدراً صريحاً؛ لأنه لا يطاوع حركات الإعراب، ولا يعرف بالألف واللام، وليس له فعل وهو ممنوع من الصرف، وهو وإن لم يكن مصدراً صريحاً إلا أنه قائم مقامه في إفادة الثبوت والدوام[(١)]، وعلى هذا فلا يقدر سبحانك اللهم بالفعل أسبحك بل التقدير تسبيحي حامداً لك، قال المبرد: «وأما قولهم سبحان اللّه فتأويله براءة اللّه من السوء، وهو في موضع المصدر وليس منه فعل، فإنما حده الإضافة إلى اللّه عز وجل وهو معرفة، وتقديره إذا مثلته فعلاً تسبيحاً للّه»[(٢)]، ومن ثمّ فإن تنزيه اللّه سبحانه عما لا يليق به هو بعينه ثناء للّه تعالى ووصفه بصفات الكمال، لأن المنزه عما لا يليق هو موصوف بصفات الكمال والجلال فالوصف لازم للتنزيه، وممن ذهب إلى كون الباء للمصاحبة القرطبي في تفسيره[(٣)]، وكذا ابن عاشور ـ رحمه اللّه ـ إلا أن الأخير جعل التسبيح لاحقاً للحمد لأن (باء) المصاحبة ـ في رأيه ـ بمعنى (مع) مطابقة أي إنها تدخل على المتبوع[(٤)]، وفات ابن عاشور أن (باء) المصاحبة ليست بمعنى (مع) مطابقةً وإنما هي للمعية مقترنة بالحالية، فليس ثم تابع ومتبوع كما هو مفهوم (مع) بل (الباء) للمصاحبة بمعناها الذي قررناه سابقاً واللّه أعلم.

التقدير الثاني: أن تكون الباء سببية أو للاستعانة.

فإذا كانت الباء للسببية أو للاستعانة فإن المعنى هو: «سبحتك وبسبب أنك موصوف بصفات الكمال والجلال سبحك المسبحون وعظمك المعظمون»[(٥)]، أي إن (بحمدك) متعلق بفعل محذوف دل عليه اسم المصدر المذكور وهو (سبحانك) والتقدير (وبحمدك سبحناك) فيؤول الكلام إلى جملتين لا إلى جملة واحدة كما هو في الاحتمال الأول، ويكون معنى الحمد مغايراً لمعنى التسبيح، وهذا المعنى أبلغ من حيث إن الحمد هو وصف للّه سبحانه فهو إثبات صفات الكمال والجلال، وأما التسبيح فهو تنزيه عما لا يليق به سبحانه، فحصل لنا معنيان وهما الإثبات من

---

(١) ـ: شواهد في الإعجاز القرآني دراسة لغوية دلالية: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.
(٢) المقتضب: ٣/ ٢١٧.
(٣) ـ: الجامع لأحكام القرآن: ٢٠/ ١٨٢.
(٤) ـ: التحرير والتنوير: ٣٠/ ٥٩٣.
(٥) ـ: المفهم: ٢/ ٨٨.

الحمد والسلب عما لا يليق من التسبيح، وهو أبلغ من أن يكون الحمد لازماً للتسبيح والله أعلم.

والخلاصة أن (الباء) إذا كانت للمصاحبة فالكلام يؤول إلى جملة واحدة والواو زائدة، وإذا كانت سببية فالكلام جملتان أولاً ومآلاً والواو عاطفة(١).

الحديث الخامس: وهو قطعة من حديث طويل وفيه أن رجلاً أراد أن يتزوج فقال له رسول الله ﷺ: «**ماذا معك من القرآن؟**» قال: معي سورة كذا وسورة كذا (عددها) فقال: «**تقرؤهنّ عن ظهر قلبك؟**» قال: نعم. قال: «**اذهبْ فقد ملّكتها بما معكَ من القرآن**»(٢).

دلالَة الباء في الحديث:

تأتي الباء عند بعض النحاة للمقابلة، قال عنها ابن مالك: «وهي الداخلة على الأثمان والعوض كقولك: اشتريت الفرس بألف وكافأت الإحسان بضعف وقد تسمى باء العوض»(٣)، وذكر المرادي أن أكثر النحاة لم يذكر للباء هذا المعنى(٤) إلا أن النحاة بعد ابن مالك تابعوه في ذكر هذا المعنى(٥). ونبه ابن مالك بذكر المثالين على أن الأعواض قد تكون أثماناً كما في المثال الأول وقد تكون غير أثمان كالمثال الثاني، ومن مجيئها للمقابلة قوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]. ولا يظن أن الباء في الآية سببية، لأن العمل ليس سبباً لدخول الجنة، كيف ودخولها إنما هو بمحض رحمته تعالى، ويشهد لهذا قوله ﷺ: «**لنْ يدخلَ أحدُكم الجنَّةَ بعملِه، قالوا: ولا أنت يا رسول الله، قال: ولا أنا إلا أنْ يتغمدني اللَّهُ برحمته**»(٦).

وأما ورودها للسببية عند النحاة، فقد تقدم الكلام عليها عند الحديث: «**تلك السكينةُ تنزل بالقرآن**». وأما الأصوليون فقد تقدم الكلام على باء السببية عندهم لدى توجيه الحديث: «**تلك السكينة تنزل بالقرآن**» أيضاً.

---

(١) ـ: تحفة الغريب بشرح مغني اللبيب: ١/ ٢١٧ ـ ٢١٨.
(٢) صحيح البخاري: ٩٤٨ ـ (٥١٤٩)، مسلم: ٣٥٠ ـ (١٤٢٥) واللفظ لمسلم.
(٣) شرح التسهيل: ٣/ ٢٣.
(٤) ـ: الجنى الداني: ١٠٥.
(٥) ـ: رصف المباني: ٢٢٣، ارتشاف الضرب: ٢/ ٤٢٧، الجنى الداني: ١٠٥، تحفة الغريب بشرح مغني اللبيب: ١/ ٢١٨ ـ ٢١٩.
(٦) ـ: تحفة الغريب بشرح مغني اللبيب: ١/ ٢١٩.

وأما باء المقابلة فقد أثبتها الشافعية كالسبكي فقال عن الباء: «وللمقابلة وهي الداخلة على الأثمان والأعواض، نحو: اشتريت الفرس بألف، وقد تسمى باء العوض»[١]، ويلاحظ أنه ذكر عبارة ابن مالك نفسها، وأثبت باء المقابلة الجلال المحلي[٢] في شرح جمع الجوامع[٣] والشيخ زكريا الأنصاري[٤] في شرح لب الأصول[٥]. وأما الأحناف فلم يذكروا للباء معنى سوى دلالتها على الإلصاق حقيقة أو مجازاً كما تقدم ولا تأتي الباء عندهم للمقابلة.

توجيه الحديث نحوياً:

قبل بحث المسألة لا بد من الإشارة إلى أن بعض الروايات جاءت بلفظ (فقد زوجتكها) وبعضها بلفظ (ملكتها) وبعض العلماء حاول ترجيح أحد اللفظين على الآخر من حيث الرواية[٦].

وقد أجمع العلماء على وجوب الصداق للمرأة وهو مما لا خلاف فيه إلا ما نقل عن بعض أهل العلم من أهل العراق أن السيد إذا زوج عبده من أمته أنه لا يجب فيه صداق[٧].

وللعلماء في الحديث توجيهان:

التوجيه الأول: يرى أصحابه أن الباء في قوله ﷺ: «**بما معك من القرآن**» هي باء المقابلة أو العوض، قال الإمام المازري: «هذه بالتعويض كما يقال بعتك ثوبي بدينار»[٨]. واستظهر القاضي عياض هذا الوجه وقال: «قد ورد هذا التفسير عن

(١) الإبهاج: ٣/ ٩٠٥.

(٢) محمد بن أحمد بن محمد المحلي، آية في الذكاء والفهم، أصولي مفسر، كان صداعاً بالحق، له مؤلفات عديدة في الفقه والأصول والتفسير. شذرات الذهب: ٧/ ٣٠٣، الأعلام: ٥/ ٣٣٣.

(٣) ـ: شرح جمع الجوامع: ٢/ ٢٢٧.

(٤) زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري المصري الشافعي، أبو يحيى شيخ الإسلام القاضي، له مؤلفات عديدة في التفسير والفقه والأصول والمنطق، كان فقيراً فظهر فضله بالعلم. الأعلام: ٣/ ٤٦.

(٥) ـ: غاية الوصول شرح لب الأصول: ٥٤.

(٦) ـ: فتح الباري: ٩/ ٢٦٥، وهذا الخلاف له أثره في جواز عقد الزواج بلفظ التمليك أو عدم الجواز.

(٧) ـ: الجامع لأحكام القرآن: ٥/ ٢٢، عمدة القاري: ٢٠/ ١٣٩.

(٨) المعلم بفوائد مسلم: ٢/ ٩٨.

مالك»[١]. فالحديث حجة لمن يرى أن منافع الأعيان كالتعليم تكون صداقاً للمرأة، ودليل صحة صداق منافع الأعيان قصة أبي طلحة مع أم سليم فقد قالت له لما خطبها: (فإن تسلم فذلك مهري وما أسألك غيره فأسلم فكان ذلك مهرها)[٢]، ودليل آخر يؤيد صحة صداق المنافع عندما قال أحد الصحابة: ليس عندي ما أتزوج به فقال له ﷺ: «**أليس معك قل هُوَ اللَّهُ أحدٌ**»[٣]، ولأن تعليم القرآن يصح أخذ الأجرة عليه فجاز أن يكون صداقاً[٤]، فهذه ثلاث قرائن خارجية تعضد القول بأن الباء للمقابلة والعوض.

وبهذا الحديث وبدلالة الباء على العوض استدل العلماء على جواز أن تكون المنفعة صداقاً ولو كان تعليم القرآن وهو قول الشافعية والحنابلة وبعض المالكية[٥]، وممن اختار كون الباء للعوض في هذا الحديث أبو العباس القرطبي المالكي[٦]، وابن حجر العسقلاني[٧] وغيرهما[٨].

وهذا التوجيه قوي دراية ومساقاً والله أعلم.

التوجيه الثاني: يرى أصحاب هذا التوجيه أن الباء في الحديث سببية أو بمعنى اللام ولم يجيزوا أن تكون للمقابلة وقالوا: لأن الشارع إنما شرع ابتغاء النكاح بالمال بقوله تعالى: ﴿أَن تَبۡتَغُواْ بِأَمۡوَٰلِكُم مُّحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَۚ﴾ [النساء: ٢٤] وتعليم القرآن ليس بمال لأنه منفعة فيجب مهر المثل، ولهذا قال الأحناف ـ وهم أصحاب هذا المذهب ـ بعدم جواز الاستئجار لتعليم القرآن، بل إن القاضي عياض نقل جواز الاستئجار عن العلماء كافة إلا الحنفية وخصوا الجواز بالضرورة[٩].

فلما وجب عندهم ـ أي الأحناف ـ أن يكون المهر مالاً استدلالاً بالآية

---

(١) إكمال المعلم بفوائد مسلم: ٤/ ٥٨١.
(٢) سنن النسائي: ٥٦٤ ـ (٣٣٤١).
(٣) سنن الترمذي: ٧١٤، وقال: حديث حسن. وـ: فتح الباري: ٩/ ٢٦٦، نيل الأوطار: ٦/ ١٧٤.
(٤) ـ: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد: ١١/ ٥٦.
(٥) ـ: المعلم بفوائد مسلم: ٢/ ٩٨، فتح الباري: ٩/ ٢٦٧.
(٦) ـ: المفهم: ٤/ ١٣١.
(٧) ـ: فتح الباري: ٩/ ٢٦٦ ـ ٢٦٧.
(٨) ـ: فتح المبدي شرح مختصر الزبيدي: ٣/ ٢٣١.
(٩) ـ: إكمال المعلم: ٤/ ٥٨٤، فتح الباري: ٩/ ٢٦٦.

المتقدمة، ولما لم يكن تعليم القرآن إلا منفعة وليس مالاً، فقد أولوا الباء وجعلوها بمعنى اللام ليوافق الحديث النص القرآني، ويكون معنى الحديث: قد ملكتها أو زوجتكها لما معك من القرآن إكراماً لك وتعظيماً لشأن القرآن لا على أنه مهر، ويكون النكاح قد خلي عن ذكر العوض ويجب لها مهر مثلها؛ لأن وجوب مهر المثل حكم كل نكاح لا مهر فيه عند الأحناف[١]، ولا بد من الإشارة إلى أن هذا القول قد نسب لمالك وبعض أصحابه أيضاً[٢].

إلا أن ظاهر كلام ابن الهمام[٣] ـ وهو من محققي الحنفية ـ يشير إلى اختياره أن تكون الباء للمقابلة، ولكنه يرى أن العادة عند العرب كانت تعجيل أي شيء قبل الدخول ولو كان غير متمول، ثم يجب عليه المهر كله بعد الدخول[٤]، أي أن ابن الهمام يرى صحة كون تعليم القرآن مهراً، ولكنه يرى أنه غير متمول فلا يسمى مالاً، ولهذا يجب المهر كله بعد الدخول ويرى أن هذه عادة العرب فيما سبق، فيكون ابن الهمام موافقاً لأصحاب المذهب الأول في كون الباء للمقابلة والعوض، وإن اختلف معهم في كون ذمة الزوج تبقى مشغولة بالمهر.

وأما الطحاوي[٥] من الحنفية فقد اختار أن تكون الباء بمعنى اللام، ويكون ذلك مخصوصاً بالنبي، ويكون التزويج هبة وهبها الرسول ﷺ للرجل وذلك خاص به[٦]، وخلاصة الأمر أن الأحناف لم يجعلوا الباء للمقابلة لأنهم نظروا إلى النص القرآني القطعي الثبوت، فقد نص على وجوب كون المهر مالاً، وكل ما جاء على خلافه من النصوص الظنية الثبوت كأحاديث الآحاد ـ عندهم ـ فلا بد من تأويله، لأن نسخ القطعي بالظني عندهم لا يصح، فإن نسخ الكتاب لا يجوز عندهم إلا

---

(١) ـ: فتح القدير على الهداية: ٣/ ٣٢٤.
(٢) ـ: التمهيد: ١١/ ٥٥.
(٣) محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي الإسكندري، كمال الدين المعروف بابن الهمام، إمام من علماء الحنفية عارف بأصول الديانات والتفسير والفرائض والفقه والحساب واللغة، جاور الحرمين، له مصنفات في الفقه والأصول. بغية الوعاة: ١/ ١٦٦ ـ ١٦٩، الأعلام: ٦/ ٢٥٥.
(٤) ـ: فتح القدير على الهداية: ٣/ ٣١٨، شرح العناية على الهداية: ٣/ ٣١٩.
(٥) أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي، أبو جعفر، فقيه كان شافعياً ثم تحول حنفياً ثم انتهت إليه رياسة الحنفية بمصر، له تصانيف في الفقه والحديث والتاريخ. الأعلام: ١/ ٢٠٦.
(٦) ـ: إكمال المعلم: ٤/ ٥٨١، المفهم: ٤/ ١٣١.

بالمتواتر[١]. ولهذا أولوا الباء باللام فيكون المعنى (لما معك من القرآن إكراماً لك وتعظيماً لشأن القرآن)، ويكون النص ساكتاً عن ذلك المهر.

وأما غيرهم من الفقهاء وشراح الحديث فقد نظروا في النص (الحديث) وأَوّلوه بما يوافق اللسانَ العربيَّ وكلامَ العرب، وٱعتضد هذا الحديث بأحاديثَ أخرى (قرائن خارجية) تجوّز وقوع المنفعة عوضاً أو مهراً، فكان تأويل الباء بالمقابلة مناسباً للغة وسياق الحديث وموافقاً للقرائن الخارجية، ولهذا قال أبو العباس القرطبي: (وقول المخالف ـ يقصد الأحناف ـ أن الباء بمعنى اللام ليس بصحيح لغة ولا مساقاً)[٢]، وممن اختار أنْ تكونَ الباء للعوض ٱبنُ دقيق العيد[٣] وإليه ذَهَبَ الشوكاني[٤].

---

(١) ـ: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه: ٢/ ١٠٠٥، حاشية الرهاوي على شرح المنار: ٧٢١.

(٢) المفهم: ٤/ ١٣١.

(٣) ـ: إحكام الأحكام: ٤/ ١٩٦.

(٤) ـ: نيل الأوطار: ٦/ ١٧٤.

المطلب الثاني

دلالة الكاف

وفيها حديث واحد.

الحديث: عن عبد الرحمن بنِ أبي ليلى قال: لقيني كعبُ بنُ عجرةَ فقال: ألا أَهدي لك هديةً؟ إنّ النبيَّ ﷺ خرجَ علينا فقلنا: يا رسولَ اللَّه قد عَلِمْنا كيف نسلمُ عليك، فكيف نصلّي عليك؟ قال: «**فقولوا اللَّهُم صلِّ على محمد وعلى آلِ محمَّدٍ كما صلَّيت على آلِ إبراهيمَ إنّك حميدٌ مجيدٌ، اللَّهُم بارِكْ على محمدٍ وعلى آلِ محمدٍ كما باركت على آلِ إبراهيمَ إنّكَ حميدٌ مجيدٌ**»[١].

دلالة الكاف في الحديث:

اتفق النحاة على صحة ورود الكاف ـ التي هي حرف جر ـ للتشبيه[٢]، بل إن بعض النحاة كالمالقي حصر دلالتها في التشبيه ولم يجوز مجيئها لمعنى آخر، وما جاء منها ما يحتمل غير التشبيه أوله ليتفق مع الحصر الذي ذكره[٣].

إلا أن بعض النحاة أثبتوا معنى آخر لها وهو التعليل، فظاهر كلام الأخفش أنها ترد للتعليل[٤] بل نسب القول لابن مالك أن ورودها للتعليل كثير[٥]، وظاهر ما في شرح التسهيل أن شرط مجيئها للتعليل اقترانها بـ(ما) الكافة وجعل منه قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨] إلا أن ابن برهان ذهب إلى أن الكاف في قوله تعالى: ﴿وَيْكَأَنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [القصص: ٨٢] هي للتعليل، والتقدير أعجب لأنه لا يفلح الكافرون[٦]، فلم يشترط اقترانها بـ(ما) لتدل على

---

(١) صحيح البخاري ١١٣٥/ ٦٣٥٧، مسلم: ١٠٤ ـ (٤٠٦)، واللفظ للبخاري.

(٢) ـ: سر صناعة الإعراب: ١/ ٢٥١، شرح التسهيل: ٣/ ٤٠، ارتشاف الضرب: ٢/ ٤٣٥، مغني اللبيب: ١/ ١٧٦، الجنى الداني: ١٣٥.

(٣) ـ: رصف المباني: ٢٧٢.

(٤) ـ: معاني القرآن للأخفش: ١١٤، شرح التسهيل: ٣/ ٤٥.

(٥) ـ: الجنى الداني: ١٣٥.

(٦) ـ: شرح اللمع: ١/ ١٢٨.

التعليل. وأشار القرطبي لهذا التقدير إلا أن التقدير في الآية مخالف لأقوال جمهور النحاة والمفسرين[١]، ومع هذا فقد أثبت بعض النحاة التعليل من معاني الكاف[٢].

وأما الأصوليون فلم يذكروا حرف الكاف في كتبهم، وعذرهم أنهم إنما ذكروا الحروف التي تشتد حاجة الفقيه إليها والله أعلم.

توجيه الحديث نحوياً:

كثر كلام العلماء في دلالة الكاف التي هي حرف جر في قوله ﷺ: «**كما صليت على آل إبراهيم**...» فإن من المقرر أن المشبه دون المشبه به أو مساوٍ له في وجه الشبه، والواقع هنا أن محمداً ﷺ أفضل من إبراهيم وآل إبراهيم[٣]، ولأن الصلاة من الله هنا هي عطاؤه وإحسانه أو تزكيته[٤]، وعطيته النبي ﷺ كانت أعظم من عطيته لإبراهيم عليه السلام فكيف وقع التشبيه؟

والكلام في الحديث ـ من حيث التوجيه النحوي ـ يحتمل وجهين عند العلماء:

الوجه الأول: أن الكاف للتشبيه، ولكن اختلف أصحاب هذا القول في أي شيء وقع التشبيه وفيها أقوال:

١ ـ إن التشبيه إنما هو لأصل الصلاة بأصل الصلاة لا للقدْر بالقدْر فهو كقول الله تعالى: ﴿وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [القصص: ٧٧] ولم يطلبوا منه أن يحسن إلى الناس بالقدر والكيفية التي أحسن الله إليه، فذلك محال، فإحسان الله ليس كإحسان الخلق مطلقاً، وقد رجح القاضي عياض[٥] وأبو العباس القرطبي هذا القول[٦]. ويؤيد صحته أن التشبيه قد يحصل بالمثل أو بالدون كما في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور: ٣٥]، وأين يقع نور المشكاة من نوره تعالى؟! بل إن سياق النص في إحدى الروايات يدل لصحة هذا الرأي، ففي إحدى الروايات: (في العالمين، إنك حميد مجيد) أي أظهر الفضل والقدرة والمنزلة والتزكية في العالمين كما أظهرته لإبراهيم فقد كان

---

(١) ـ: المحرر الوجيز: ١٤٥٢ ـ ١٤٥٣، الجامع لأحكام القرآن: ١٣/ ٢٥٥.
(٢) ـ: الجامع لأحكام القرآن: ١٣/ ٢٥٥.
(٣) ـ: فتح الباري: ١١/ ١٩٢.
(٤) ـ: مفردات غريب القرآن: ٢٨٧، فتح الباري: ١١/ ١٩٢.
(٥) ـ: إكمال المعلم: ٢/ ٣٠٣.
(٦) ـ: المفهم: ٢/ ٤١.

مشهوراً واضحاً عند جميع الطوائف واللَّه أعلم.

٢ ـ إن التشبيه في الحديث من باب التشبيه في الدعاء، واختار هذا القول القرافي[(١)]، فقد فرق بين التشبيه في الدعاء والتشبيه في الخبر، ورأى أنه قد تُشبّه ما يقع لك بالمستقبل بما يقع لغيرك في المستقبل، ويرى أيضاً أن التشبيه في الدعاء لا يقع إلا في المستقبل، وحينئذٍ يكون الذي حصل للنبي ﷺ قبل الدعاء من العطاء والإحسان لم يدخلِ في التشبيه وهو الذي فضل به إبراهيم صلوات اللَّه وسلامه عليهما، وخَيرُ أَنيسِ في الكلام مثالُ، فهما صلوات اللَّه وسلامه عليهما كرجلين أعطي لأحدهما ألف وللآخر ألفان ثم طُلِب لصاحب الألفين مثلُ ما أُعطي لصاحب الألف فحَصَل له ثلاثة آلاف وللآخر ألف فقط[(٢)]. ولكن استدلال القرافي محصور بالنظر العقلي وليس هناك ما يؤيده من القرائن الأخرى واللَّه أعلم.

وفي الباب أقوال أخرى[(٣)] ولعل ما ذكرناه أقواها من حيث النظر والدليل.

الوجه الثاني: أن الكاف للتعليل. وقد ذكر هذا الوجه ٱبنُ حجر[(٤)]، واستشهد لصحة ورود الكاف للتعليل هنا بقوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ﴾ [البقرة: ١٥١]، وقوله: ﴿وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨].

ونقول: أما كون (الكاف) للتعليل في الآيتين فقد يصح لوجود معنى التعليل فيما بعد الكاف كما في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ﴾ أي عليكم بذكره وشكره؛ لأنه أنعم عليكم بالهداية، ولكن أين معنى التعليل فيما بعد الكاف في الحديث؟ أيكون المعنى صلّ على محمد لأنك صليت على إبراهيم، فالظاهر ـ واللَّه أعلم ـ أن لا تعليل في الحديث خصوصاً مع إنكار بعض العلماء ورود الكاف للتعليل أصلاً، وأَنْ تكونَ الكاف للتشبيه كما ذكر في الوجه الأول فهو أصح وأوضح دلالةً ومساقاً، وعليه جمهور العلماء[(٥)]، واللَّه أعلم.

---

(١) أحمد بن إدريس أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي، من علماء المالكية، مصري المولد والمنشأ والوفاة، له مصنفات جليلة في الفقه والأصول، كان من البارعين في عمل التماثيل المتحركة في الآلات الفلكية وغيرها، الفتح المبين: ٢/ ٨٦ ـ ٨٧، الأعلام: ١/ ٩٥.

(٢) ـ: الفروق للقرافي: ٢/ ٥٥ ـ ٥٦.

(٣) ـ: إكمال المعلم: ٢/ ٣٣، المفهم: ٢/ ٤١، فتح الباري: ١١/ ١٩٣.

(٤) ـ: فتح الباري: ١١/ ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٥) ـ: المفهم: ٢/ ٤١، فتح الباري: ١١/ ١٩٣.

المطلب الثالث

دلالة اللام

وفيه حديثان:

الحديث الأول: عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه أن النبي ﷺ قال: «**صُومُوا لِرؤيتِهِ وأَفطِروا لِرؤيته، فإنْ غُمّي عَليكمْ فأكملوا العَددَ**»[١].

دلالة اللام في الحديث:

ترد اللام الجارة عند النحاة لمعان منها التعليل «ويقال لهذه اللام لام العلة ولام السبب»[٢]، وورودها للتعليل في كلام العرب كثير[٣]، وأورد ابن هشام كثيراً من الأمثلة عليها[٤].

وتأتي بمعنى (بعد)[٥] نحو قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، إلا أن ورود اللام بمعنى (بعد) في الآية لا يصح، إلا إذا كان الدلوك هو زوال الشمس عن كبد السماء كما قاله بعض الصحابة والتابعين فيما نقله عنهم القرطبي[٦]؛ لأن الدلوك هو الميل[٧]، فيكون المعنى أقم الصلوات التي تكون حالة الدلوك وعنده فيدخل في ذلك الظهر والعصر والمغرب وغسق الليل يدخل فيه العشاء والفجر.

وأما الأصوليون فقد أثبت بعضهم اللام للتعليل[٨]، وأثبت السبكي والمحلي

---

(١) صحيح البخاري: ٣٣٥ ـ (١٩٠٩)، صحيح مسلم: ٢٥٩ ـ (١٠٨١)، واللفظ لمسلم.
(٢) ـ: رصف المباني: ٢٩٩.
(٣) ـ: ارتشاف الضرب: ٢/ ٤٣٣، مغني اللبيب: ١/ ٢٠٩، الجنى الداني: ١٤٤.
(٤) ـ: مغني اللبيب: ١/ ٢٠٩.
(٥) ـ: الصاحبي: ١٤٩، رصف المباني: ٢٩٩، ارتشاف الضرب: ٢/ ٤٣٤، مغني اللبيب: ١/ ٢١٣.
(٦) ـ: الجامع لأحكام القرآن: ١٠/ ٢٤٦ ـ ٢٤٧.
(٧) ـ: معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ٢٠٩، مفردات غريب القرآن: ١٧٨.
(٨) ـ: البحر المحيط: ٢/ ٢٠، شرح جمع الجوامع: ٢/ ٢٣٩.

اللام بمعنى بعد[١]، ولم يذكر أكثر الأصوليين ورود اللام بمعنى بعد.

التوجيه النحوي للحديث:

صرح بعض الفقهاء بأن بعض الطوائف يرون تقديم الصوم على رؤية هلال رمضان مستدلين بأن اللام في الحديث للتعليل لورودها عن العرب[٢]. ويكون المعنى: صوموا لأجل رؤيته أي صوموا حتى تتحقق الرؤية، وكأن الصوم عبادة تقدم لأجل عبادة أخرى وهي رؤية هلال رمضان.

إلا أن كون اللام للتعليل لا يصحح هذا المعنى، فقد تقدم عن المالقي أنه سماها لام السبب، فدل على أن الرؤية سبب لوجوب الصوم، وقد ثبت عند الفقهاء أن السبب ما لزم من عدمه العدم ويلزم من وجوده الوجود[٣].

فالصواب ـ واللَّه أعلم ـ، أن الرؤية سبب لوجوب الصوم كما أن دخول الوقت سبب لوجوب الصلاة، فيلزم من عدم دخول الوقت عدم وجوب الصلاة ويلزم من دخول الوقت وجوب الصلاة، وهكذا الأمر في الصوم والرؤية، فالصوم يجب برؤية هلال رمضان، فتجب النية وهي أول أركان الصوم، فصح قوله ﷺ: «**صوموا لرؤيته**» فمتى تحققت الرؤية وجب الصوم، وأول ما يجب في الصوم النية قبل طلوع فجر أول يوم من رمضان، فالأمر بالصوم يتحقق بسبب رؤية الهلال وهو وجوب صوم رمضان لمجرد الرؤية واللَّه أعلم.

ثم رأيت للصنعاني[٤] كلاماً يفيد أن من رأى تقديم الصوم على رؤية الهلال لم يجعل اللام تعليلية بل هي ـ عنده ـ استقبالية[٥]، ولم أر للام الاستقبالية ذكراً في كتب النحو. وذهبت طائفة من العلماء إلى أن اللام بمعنى (بعد)، يقول ابن الشجري: «واستعملوها في مكان (بعد)... ومثله قوله ﷺ: «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته**» أي: بَعْدَ رؤيته»[٦] وتبعه المرادي[٧] وابن هشام[٨] في تمثيله للام بمعنى بعد.

---

(١) ـ: شرح جمع الجوامع: ٢/ ٢٤٠.
(٢) ـ: إحكام الأحكام: ٣/ ٢٨١.
(٣) ـ: الكليات: ٥٠٤.
(٤) محمد بن إسماعيل الحسني الصنعاني، أبو إبراهيم عز الدين، مجتهد من بيت الإمامة في اليمن، أصيب بمحن كثيرة من الجهال والعوام، نشأ بصنعاء وتوفي فيها. الأعلام: ٦/ ٣٨.
(٥) ـ: العدة على إحكام الأحكام: ٣/ ٢٨٢.
(٦) الأمالي الشجرية: ٢/ ٢٧١.
(٧) ـ: الجنى الداني: ١٤٧.
(٨) ـ: مغني اللبيب: ١/ ٢١٣.

إلا أن الفقهاء ذهبوا إلى أن اللام هنا بمعنى التأقيت، وهو معنى لم يذكره أحد من النحاة، فقد قال الطيبي: «صوموا لرؤيته: اللام فيه كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨] أي وقت دلوكها، وقولك جئت لثلاث خلون من شهر كذا[١]، وذهب ابن دقيق العيد والعيني أيضاً إلى أن اللام هنا بمعنى التأقيت[٢].

والظاهر أن التأقيت يختلف عن (بعد) لأنه يفهم منه الحينية وليس كذلك (بعد)، ولا شك في أن توجيه الدلالة بمعنى (بعد) أولى من توجيهها بمعنى التأقيت، لما هو معلوم أن الصوم يكون بعد الرؤية وليس وقتها، إلا أن يؤول بأن المراد هو أن وجوب الصوم يتحقق وقت الرؤية، فلو أولت اللام بمعنى (بعد) كان المراد فعل الصوم، وأما إذا أولت بمعنى التأقيت كان المراد وجوب الصوم، وبهذا يجمع بين القولين واللَّه أعلم.

ومع هذا فالمختار ـ كما تقدم ـ أن تكون اللام سببية وأن حل الحديث من حيث المعنى (رؤية الهلال سبب لوجوب الصوم) واللَّه أعلم.

الحديث الثاني: عن ٱبنِ عباس رضي اللَّه عنهما أنَّ الصعبَ بنَ جثامةَ قالَ: إنَّ رسولَ اللَّه ﷺ قال: «**لا حِمَىً إلاّ للَّهِ ولرسولهِ**»[٣].

دلالة اللام في الحديث:

أثبت النحاة وقوع اللام للتخصيص ويسمونها لام الاختصاص حتى قيل: إن هذا أصل معانيها[٤]، بل لم يذكر الزمخشري في المفصل غيره[٥]، ولام الاختصاص كما عرفها محمد محيي الدين عبد الحميد هي: «الداخلة بين اسمين يدل كل منهما على الذات، والداخلة عليه لا يملك الآخر، وسواء أكان يملك غيره أم كان ممن لا يملك أصلاً»[٦]، وظاهر كلام العيني أن لام الاختصاص ليس شرطاً أن ما تدخل عليه لا يملك الآخر[٧].

---

(١) ـ: أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية: ٤١٣ ـ ٤١٤.
(٢) ـ: إحكام الأحكام: ٣/ ٢٨١، عمدة القاري: ١٠/ ٢٨١.
(٣) صحيح البخاري: ٤١٥ ـ (٢٣٧٠).
(٤) ـ: حروف المعاني: ٦٩، المخصص لابن سيده: ١٤/ ٥٠، رصف المباني: ٢٩٤، الجنى الداني: ١٤٣.
(٥) ـ: شرح المفصل: ٨/ ٢٥.
(٦) ـ: مغني اللبيب: ١/ ٢٠٨، الهامش ١.
(٧) ـ: عمدة القاري: ١٢/ ٢١٣.

وترد اللام ـ عند بعض النحاة ـ بمعنى الاستحقاق، وذكر المرادي أن هذا هو معناها العام الذي لا يفارقها[١]، وخصها ابن هشام بالواقعة بين معنى وذات[٢]، وأما ابن يعيش فقد جعل لام الاستحقاق هي الواقعة بين شيئين لا يصح منهما ملك أحدهما للآخر كقولنا السرج للدابة[٣].

وأما الأصوليون: فالحق أنهم لم يفرقوا بين لام الاختصاص ولام الاستحقاق إلا من حيث السياق وذلك واضح من تمثيلهم، فقد مثل الجلال المحلي للاستحقاق بـ(النار للكافرين) وللاختصاص بـ(الجنة للمؤمنين)[٤]. وهذا التفريق من حيث السياق هو ما تطمئن إليه النفس. فالاستحقاق والاختصاص لا يستبين معناهما ولا يعرف موضعهما إلا بالمثال، والسياق هو الذي يدل على أحدهما.

توجيه الحديث نحوياً:

يحتمل الحديث معنيين بحسب معنى اللام.

الاحتمال الأول: إذا قلنا: إن اللام للاختصاص فالمعنى ليس لأحد أن يحمي للمسلمين أرضاً إلا ما حماه النبي ﷺ، والحمى هو المكان الذي لا يقرب ولا يجترى عليه[٥]، فإفادة اللام الاختصاص جعلت الحمى مختصاً بالنبي ﷺ، وقد ثبت أن ما كان من خصائصه ﷺ فلا يتعدى إلى غيره، وقد احتمل الشافعي هذا المعنى فرأى أن ليس لأحد أن يحمي إلا ما حماه النبي ﷺ[٦].

الاحتمال الثاني: أما إذا قلنا: إنَّ اللام للاستحقاق، فالمعنى: أن ليس لأحد أن يحميَ أرضاً إلا ما حماه النبي ﷺ ومن قام مقامه وهم الخلفاء وولاة الأقاليم من بعده، لأن لام الاستحقاق جعلت الحمى مستحقاً للنبي ﷺ وليس مختصاً به، وما كان مستحقاً له ﷺ فيصح أن يكون لغيره ممن يقوم مقامه في تصريف أمور المسلمين أعني الخلفاء والولاة. وهذا المعنى هو الاحتمال الثاني للإمام الشافعي رحمه اللَّه[٧]، ويلحق بالحمى الموات من الأراضي، فليس لأحد أن يأخذ أرضاً

(١) ـ: الجنى الداني: ١٤٣.
(٢) ـ: مغني اللبيب: ١/ ٢٠٨.
(٣) ـ: شرح المفصل: ٨/ ٢٥.
(٤) ـ: شرح جمع الجوامع: ٢/ ٢٣٩.
(٥) ـ: المصباح المنير: ١٨٥.
(٦) ـ: فتح الباري: ٥/ ٥٦.
(٧) ـ: م.ن: ص.ن.

غير مملوكة ويجعلها حمى له، بل الأمر موكول إلى الولاة، وهذا المعنى للحديث هو الراجح عند الشافعية وهو مذهب الأحناف[١] أيضاً، فللإمام أن يحمي «ما ليس بملك لأحد مثل بطون الأودية والجبال والموات، وإنْ كان ينتفع المسلمون بتلك المواضع، فمنافعهم في حماية الإمام أكثر»[٢].

ويبدو لي ـ واللَّه أعلم ـ أن تأويل الحديث على أحد المعنيين ليس من دلالة اللام بل من طريق آخر: وهو هل تكلم الرسول ﷺ في هذا الحديث بطريق المبلغ والرسول أم بطريق الإمامة وكونه ﷺ حاكماً؟ فعلى الأول يتوجه الاحتمال الأول وعلى الثاني يتوجه الاحتمال الثاني، وهو الأرجح، ومما يؤيده وجود اللام مكررة فلم يقل (للَّه ورسوله) بل قال (للَّه ولرسوله)، فكأن الحكم ليس من باب التبليغ عن اللَّه بصفته إماماً وحاكماً واللَّه أعلم. وقد بين القرافي الفرق بين تصرفه ﷺ بصفته إماماً وتصرفه بصفته مفتياً وحاكماً[٣]، وخير مثال على هذا مسألة تأبير النخل[٤].

ولا بد من التنبيه على أن نسبة الحمى للَّه عز وجل إشارة إلى أن يكون القصد بذلك الحمى وجه اللَّه، فيكون ذكر (اللَّه) للتبرك[٥].

---

(١) ـ: عمدة القاري: ١٢/ ٢١٣.

(٢) ـ: م.ن: ص.ن.

(٣) ـ: الفروق للقرافي: ١/ ٢٢٢.

(٤) فإن الرسول ﷺ رأى أن لا يلقحوا النخل وقال: «لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً» فنفضت، فقال: «إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر». ـ: المنهاج شرح صحيح مسلم: ٧/ ٤٥١ ـ ٤٥٢.

(٥) ـ: حاشية على مختصر ابن أبي حمزة للبخاري: ٣٤١.

المطلب الرابع

في

وفيه ستة أحاديث.

الحديث الأول: عن عمر بن الخطاب رضي اللَّه عنه يقول: (سمعت النبي ﷺ بوادي العقيق يقولُ: «**أَتاني الليلة آتٍ من ربي فقالَ: صلِّ في هذا الوادي المباركِ وقلْ عمرةٌ في حجةٍ**»)[١].

دلالة (في) في الحديث:

(في) حرف جر، وذهب المحققون من البصريين إلى أنه لا يكون إلا ظرفاً حقيقة أو مجازاً، قال سيبويه: «وأما (في) فهي للوعاء تقول: هو في الجراب وفي الكيس وهو في بطن أمه وكذلك هو في الغُلّ لأنه جعله إذا أدخله فيه كالوعاء له، وكذلك هو في القبة وفي الدار، وإن اتسعت في الكلام فهي على هذا»[٢]. ولهذا فقد أول الرضي والمالقي ما جاء منها على غير معنى الظرفية حقيقة إلى معنى التمكن من الشيء أو الاشتمال عليه، فعلى قولهما إذا جاءت بمعنى (مع) مثلاً فهي بمعنى الظرفية مجازاً كقوله تعالى: ﴿فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي﴾ [الفجر: ٢٩] أي حاصلة في زمرة عبادي أو بمعنى ادخلي أيها الروح في أجسام عبادي[٣].

ويبدو أن هذا القول يحتاج إلى مزيد تأمل فقد يتكلف في التأويل ويخرج عن مجاري العربية في بعض النصوص.

وذهب الكوفيون وتبعهم ابن مالك إلى أنها قد تخرج عن الظرفية إلى معان أخرى ومنها مجيئها بمعنى (مع) كقوله تعالى: ﴿قَالَ ٱدۡخُلُواْ فِيٓ أُمَمٖ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِكُم﴾ [الأعراف: ٣٨] أي مع أمم[٤]. وظاهر كلام ابن فارس أن لها عدة معان، فيكون

---

(١) صحيح البخاري: ٢٧٦ ـ (١٥٣٤).

(٢) الكتاب: ٤/ ٢٢٦.

(٣) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٣٢٧، رصف المباني: ٤٥٤، ارتشاف الضرب: ٢/ ٤٤٦.

(٤) ـ: شرح التسهيل: ٢/ ٢٦.

متابعاً للكوفيين[١]. وأما الأصوليون فقد اختلفوا كاختلاف النحاة، فمنهم من جعلها ظرفية حقيقة أو مجازاً[٢]، ومنهم من صحح مجيئها لعدة معان كالسبكي والجلال المحلي[٣].

ودافع ابن قاسم العبادي[٤] عن رأي الكوفيين ومن تبعهم من الأصوليين وشدد النكير على مخالفيهم بقوله: «وقد نص الأئمة المتبعون في هذا الشأن أخذاً من استقراء موارد اللغة على أنها موضوعة لهذه المعاني المخصصة، فإرجاعها لمعنى واحد يشمل الجميع وإلغاء تلك الخصوصيات بعينها في معناها بمجرد الرأي مما لا يلتفت إليه، ولا يعول عليه، بل لا منشأ له إلا الغفلة القبيحة فليحذر»[٥].

توجيه الحديث نحوياً:

اختلفت أنظار العلماء في أفضلية أنواع الحج، فمنهم من فضل جمع القران على الإفراد كالأحناف وغيرهم[٦]، ومنهم من فضل التمتع على غيره كالإمام أحمد والشافعي في أحد قوليه[٧]، ومنهم من جعل الإفراد أفضل أنواع الحج كالمالكية والشافعية[٨]، وحقيقة الخلاف ترجع إلى الخلاف في أنه عليه الصلاة والسلام كان في حجه قارناً أم مفرداً أم متمتعاً. واختلف العلماء في مفهوم القران تبعاً لاختلافهم في فهم الحديث من دلالة (في) في الحديث.

ولن نبحث أدلة العلماء في أفضلية أنواع الحج، ولكن سنبحث دلالة (في) في الحديث. فهل هي بمعنى (مع) أم بمعناها الأصلي أي الظرفية، ونشأ من هذا التأويل مذهبان في معنى القران، ومنه نشأ الخلاف في أفضلية أنواع الحج. فدلالة (في) لها وجهان في الحديث:

الوجه الأول: أن تكون (في) بمعنى (مع) في قوله ﷺ: «**عمرة في حجة**»،

---

(١) ـ: الصاحبي: ٢٣٩.
(٢) ـ: البحر المحيط: ٢/ ٤٠ ـ ٤١.
(٣) ـ: شرح جمع الجوامع: ٢/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥.
(٤) أحمد بن قاسم الصباغ العبادي المصري الشافعي الأزهري، شهاب الدين، له حواش في الأصول والفقه. الأعلام: ١/ ١٩٨.
(٥) الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، ابن قاسم العبادي: ٢/ ٢٣٥.
(٦) ـ: معالم السنن: ٢/ ١٣٨، فتح القدير لابن الهمام: ٢/ ٥١٨، نيل الأوطار: ٤/ ٣١٧.
(٧) ـ: معالم السنن: ٢/ ١٣٨، المفهم: ٣/ ٣٠٩، نيل الأوطار: ٤/ ٣١٧.
(٨) ـ: معالم السنن: ٢/ ١٣٨، المفهم: ٣/ ٣٠٩.

وهو ما ذهب إليه الأحناف، قالوا: وليس ذلك إلا حج القران[(١)]، أي أن يكون الحج والعمرة بنية واحدة بأن يهلّ بهما مرة واحدة من الميقات، قال الخطابي: «إما أن تكون في بمعنى مع كأنه قال: عمرة معها حجة وإما أن يراد عمرة مدرجة في حجة على مذهب من رأى أن عمل العمرة مضمّن في عمل الحج يجزي لهما طواف واحد»[(٢)]، ولهذا استدل العيني على أن الرسول ﷺ كان مأموراً بالقران بقوله: «وذلك لأنه ﷺ أمر أن يقول: عمرة في حجة فيكون مأموراً بأن يجمع بينهما من الميقات وهذا هو عين القران»[(٣)].

وقد جاءت قرينة أخرى تؤيد أن (في) بمعنى (مع) وهي قوله ﷺ: «**يا آل محمد أَهلُّوا بحجةٍ وعمرةٍ معاً**»[(٤)] أي على تأويل الواو بمعنى مع، وهذه من أقوى القرائن على أن (في) بمعنى (مع). وللأحناف أدلة أخرى (قرائن خارجية) على أفضلية القران وعلى أن القران يكون بطريقة مخصصة تؤيد ما ذهبوا إليه[(٥)].

الوجه الثاني: أن تكون (في) ظرفية جاءت على أصلها في قوله ﷺ: «**عمرة في حجة**» وهو ما ذهب إليه الشافعية وغيرهم، فقالوا: إن القران لا يكون إلا بطواف واحد وسعي واحد لأن (في) في الحديث ظرفية على أصلها فيكون الحج مشتملاً على أعمال العمرة، فيأتي الحاج القارن بطواف واحد وسعي واحد عندما ينوي الحج والعمرة قارناً، ويكون كل من الطواف والسعي شاملين لطواف وسعي الحج والعمرة معاً، فهذا معنى القران عند الشافعية فهموه من دلالة (في) في الحديث، إلا أنهم قالوا: الإفراد أفضل من القران لما جاء في الصحيحين عن عائشة رضي اللَّه عنها قالت: (خَرَجنا مع رسولِ اللَّهِ ﷺ عامَ حجَّة الوداع فمِنَّا مَنْ أَهَلَّ بعمرةٍ ومِنَّا مَنْ أَهَلَّ بحَجّ، وأَهَلَّ رسولُ اللَّهِ ﷺ بحجة)[(٦)]. فهذا التقسيم يفيد

(١) القران في الحج فيه طريقتان: طريقة الأحناف أن يأتي بالنية أي يهل بالعمرة والحج معاً من الميقات ثم يطوف بالبيت سبعاً ثم يسعى بين الصفا والمروة، فهذه أفعال العمرة ثم يبدأ بأفعال الحج فيطوف طواف القدوم سبعاً ويسعى بعده ولا يحلق بين العمرة والحج.
وطريقة الشافعية: أن يطوف طوافاً واحداً للعمرة والحج بعد أن يُهلَّ ثم يسعى سعياً واحداً للعمرة والحج. ـ: معالم السنن: ٢/ ١٤١، فتح القدير: ٢/ ٥٢٥ ـ ٥٢٦.
(٢) ـ: معالم السنن: ٢/ ١٤١.
(٣) عمدة القاري: ٩/ ١٤٨.
(٤) ـ: شرح العناية على الهداية: ٢/ ٥٢٢.
(٥) ـ: فتح القدير: ٢/ ٥٢٠ ـ ٥٢٢.
(٦) فتح الباري: ٣/ ٤٩٥، وأجاب الأحناف عن الحديث بأن رواية (حجة في عمرة) أو (حجة =

أن من أهل بحجة لم يضم إليه غيره، وأما رد الشافعية على الأحناف في الحديث فقالوا: يحتمل أن الرسول ﷺ كان قد أمر أن يقول ذلك لأصحابه ليعلمهم مشروعية القران[١].

والخلاصة أن الأحناف اختلفوا مع الشافعية في مفهوم القران بسبب دلالة (في) في الحديث، ثم إن الأحناف جعلوا القران أفضلَ أنواع الحج لأمر اللَّه رسولَه ﷺ بأَنْ يُهلّ به ويقول: «**عمرةٌ في حجةٍ**»، فلولا أنه أفضلُ لما أمر به.

والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ ترجيح قول الأحناف في أن القران على طريقتهم التي ذكروها، وأنه أفضل أنواع الحج وهو ما تؤيده العربية ويشهد له الحديث رواية ومساقاً، ولهذا اختاره كثير من محدثي المالكية والشافعية وغيرهم[٢].

الحديث الثاني: عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه أن رسولَ اللَّه ﷺ قال: «**بينا رجلٌ يمشي فاْشتَدَّ عليه العطشُ فنزل بِئراً فشرِب منها ثم خرج فإذا هو بكلبٍ يَلْهثُ يأكلُ الثرىٰ من العطشِ، فقال: لقد بَلَغ هذا مثلُ الذي بَلَغ بي، فملأ خفَّه ثم أَمسكَه بفِيه، ثم رَقِي فَسقَى الكلبَ فَشَكَرَ اللَّهُ له فَغَفَر له، قالوا: يا رسولَ اللَّه، وإنّ لَنا في البهائمِ أجراً؟ قال: في كلّ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجرٌ**»[٣].

دلالة (في) في الحديث:

تقدم أن (في) ظرفية حقيقة أو مجازاً لا تخرج عنهما عند المحققين من النحاة، إلا أن ابن مالك لم يرَ أنها محصورة في الظرفية حقيقة أو مجازاً بل ترد لمعان أخر كالتعليل ومثّل له بقوله تعالى: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٨] أي بسبب كسبكم وكقوله ﷺ: «**عذبت امرأة في هرة**»[٤] وتابعه ابن هشام في ذلك[٥].

= وعمرة) فيها زيادة، والزيادات في الأخبار لا تنكر كما لا تنكر في الشهادات، وإنما كان يتناقض أو لا تقبل الزيادة إن كان نافياً، أما إن كان مثبتاً أو زائداً عليه فالزيادة مقبولة، ولعل الصحابي خفي عليه أمر الزيادة فلم يحك إلا ما سمع. ـ: معالم السنن: ٢/ ١٣٩.

(١) ـ: فتح الباري: ٣/ ٤٩٥.

(٢) ـ: المفهم: ٣/ ٣١١، فتح الباري: ٣/ ٤٩٥، عمدة القاري: ٩/ ١٤٨، نيل الأوطار: ٤/ ٣١٧.

(٣) صحيح البخاري: ٤١٤ ـ (٢٣٦٣).

(٤) ـ: شرح التسهيل: ٣/ ٢٧، شواهد التوضيح: ١٨، فتح الباري: ٥/ ٥٢.

(٥) ـ: مغني اللبيب: ١/ ١٦٨.

وأما الأصوليون فذهب الرازي إلى عدم صحة ورودها سببية[١]، والجمهور على الصحة والجواز، فقد نقل القرافي عن جماعة من الأصوليين صحة أن تكون (في) سببية، بل ذكرَ أنه لا يستقيم كثير من الكتاب والسنة إلا عليه كقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٠] وقوله ﷺ: «**مَنْ أَحَبَّ في اللَّهِ وأَبْغَضَ فِي اللَّه**»[٢]، وبه قال السبكي والمحلي وغيرهما[٣].

توجيه الحديث نحوياً:

لهذا الحديث توجيهان في قوله ﷺ: «**في كلِّ كبدٍ رطبةٍ أجرٌ**» وذلك لأجل دلالة (في).

الوجه الأول: يرى أصحاب هذا الوجه أن (في) في الحديث ظرفية ويرون أن (كبد) ظرف لـ(أجر). والمراد من كل كبد رطبة أي كل كبد حية، فالرطبة لازمة للحياة فهو من باب الكناية[٤]، ومعنى الظرفية في الحديث أن الأجر حاصل أو ثابت في إرواء كل حي، وهذا من محاسن الإسلام ورحمة نبيه العدنان ﷺ بالعالمين، وظاهره أنه عام في جميع الحيوان؛ لأن (كل) من ألفاظ العموم[٥]، حتى قال بعض العلماء: إنّ مَن يَقدُمُ للقتل قصاصاً حتى لو كان مرتداً وكان العطش قد غلب عليه فإنه يسقى ولا يمنع منه الماء ثم يقتل، واختاره العيني لعموم الحديث[٦]. واختار النووي تخصص الحديث بالمحترم، أما ما لا حُرمةَ له كالخنزير والكافر الحربي والمرتد والكلب العقور مما أَمر الشارعُ بقتله فلا يحصلُ الثوابُ بسقيه والإِحسان إليه[٧]، وتابعه ابن حجر[٨].

التوجيه الثاني: وأما أصحاب هذا التوجيه فيرون أن (في) في الحديث تعليلية، قال الكرماني: «أو الكلمة ـ أي (في) ـ للسببية كما قال بعضهم: في

(١) ـ: نفائس الأصول في شرح المحصول: ٣/ ١٠٤٠.
(٢) ـ: م.ن: ٣/ ١٠٦٣ ـ ١٠٦٤.
(٣) ـ: شرح جمع الجوامع: ٢/ ٢٣٥، الضياء اللامع: ١/ ٥٢٠.
(٤) ـ: الكواكب الدراري شرح صحيح البخاري المشهور بـ(شرح الكرماني على صحيح البخاري): ١٠/ ١٧٨، فتح الباري: ٥/ ٥٣، عمدة القاري: ١٢/ ٢٠٧.
(٥) ـ: المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه: ١٢٩.
(٦) ـ: عمدة القاري: ١٢/ ٢٠٨.
(٧) ـ: المنهاج: ٧/ ٣٤٨.
(٨) ـ: فتح الباري: ٥/ ٥٣.

النفس المؤمنة مئة إبل أي بسبب قتل النفس المؤمنة»[١]، فالتقدير في حديث المسألة على القول بأن (في) تعليلية هو: بسبب إرواء كل كبد رطبة أجر حاصل.

والظاهر إبقاء (في) على الظرفية في الحديث ويكون المعنى: الأجر ثابت في إرواء الحي على معنى الاشتمال أي بعد التقدير، فإرواء الحي ظرف للأجر، وقدرنا (إرواء) لتكون الظرفية على الحقيقة، فثبوت الأجر في إرواء كل حي هو ما دلت عليه الشريعة فإنه إذا حصلت المغفرة بسبب سقي الكلب فسقي بني آدم أعظم أجراً، بل سقي الماء من أعظم القربات، حتى قال بعض التابعين: «من كثرت ذنوبه فعليه بسقي الماء»[٢]، وإنما كان التوجيه الأول هو الأولى؛ لأن فيه مجازاً واحداً وهو حذف مضاف (إرواء)، وأما على تقدير (في) تعليلية ففيه حذف المضاف وإخراج (في) من الظرفية ـ وهو الأصل فيها ومما أجمعوا عليه ـ إلى التعليلية وهو فرع ومما اختلفوا فيه والله أعلم.

الحديث الثالث: عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «**عُذِّبتِ ٱمرأةٌ في هرة حَبَستها حتى ماتت جوعاً فدخلت فيها النارَ، قال: فقال ـ والله أعلم ـ: لا أنتِ أَطعمتِها ولا سَقَيتِها حين حبستِها ولا أَنتِ أرسلتِها فأَكَلَتْ من خشاش الأرض**»[٣].

دلالة (في) في الحديث:

تقدم في الحديث السابق أن في تكون ظرفية وتأتي عند بعض النحاة تعليلية وأن أكثر الأصوليين على صحة وقوع (في) تعليلية.

توجيه الحديث نحوياً:

في الحديث وجهان بسبب دلالة (في) في قوله ﷺ: «**عذبت امرأة في هرة حبستها**» وقوله ﷺ: «**فدخلت فيها النار**».

الوجه الأول: أن تكون (في) ظرفية وهو أصل معانيها أو هو معناها على الخلاف كما تقدم، والتقدير عذبت امرأة في موت هرة جوعاً، والكرماني قدر الكلام على أحد الاحتمالين «في شأن هرة»[٤]، فالظرفية

(١) ـ: الكواكب الدراري: ١٠/ ١٧٨.
(٢) ـ: عمدة القاري: ١٢/ ٢٠٨.
(٣) ـ: صحيح البخاري: ٤١٤ ـ (٢٣٦٥).
(٤) الكواكب الدراري: ١٠/ ١٧٩.

على معنى الاشتمال، فموت الهرة اشتمل على عذاب المرأة.

وأما قوله ﷺ: «**فدخلت فيها النار**» فعلى معنى الظرفية أي فدخلت المرأة في النار بموت هرة، فـ(في) حرف داخل على النار وليس على الضمير، هكذا يكون التقدير عند من قال بأن (في) في الحديث ظرفية.

الوجه الثاني: أن تكون (في) تعليلية وهو ما اختاره ابن مالك في هذا الحديث[١]، وقال الكرماني في احتماله الآخر: «بسبب هرة»[٢]، وأما قوله ﷺ: «**فدخلت فيها النار**» فعلى معنى السببية أي فدخلت بسببها النار[٣]، واللَّه أعلم.

والظاهر أن الوجه الثاني أوجه بأن تكون (في) من قوله ﷺ: «**عذبت امرأة في هرة**» وقوله: «**فدخلت فيها النار**» أي في الموضعين تعليلية ويكون معنى الحديث: عذاب امرأة حاصل لأجل موت هرة حبستها فماتت جوعاً فدخلت لأجلها النار، واللَّه أعلم. وهو ما ذهب إليه القرافي في تأويل هذا الحديث[٤]، ولأن الوجه الأول فيه ارتكاب للحذف وبعد عن مساق الحديث واللَّه أعلم.

الحديث الرابع: عن سعد بن أبي وقاص رضي اللَّه عنه قال: (جاء النبيُّ ﷺ يعودني وأَنا بمكةَ وهو يكرَهُ أن يموتَ بالأرضِ التي هاجر منها: قال: «**يرحمُ اللَّهُ ٱبنَ عفراءَ**» قلت: يا رسول اللَّه أُوصي بمالي كلِّه، قال: «**لا**»، قلت: فالشَّطْرُ، قال: «**لا**»، قلت: الثُلثُ؟ قال: «**فالثُلثُ والثُلثُ كثير، إنَّكَ أَنْ تَذَر ورثتك أغنياءَ خَيرٌ مِن أَنْ تَدَعهم عالةً يتكفَّفونَ الناسَ في أيديهم، وإنَّكَ مَهْما أَنْفَقْتَ مِن نفقةٍ فإنَّها صدقةٌ حتى اللقمةُ التي ترفعها إلىٰ فيِّ امرأتِك، وعسى اللَّه أَنْ يرفعَكَ فينتفعَ بك ناسٌ ويُضرَّ بك آخرون**». ولم يكن له يومئذٍ إلا ابنة[٥].

دلالة (في) في الحديث:

تقدم أن (في) تأتي عند محققي النحاة ظرفية حقيقة أو مجازاً لا تخرج عنهما، وترد عند الكوفيين وابن مالك وغيرهما مرادفة للباء[٦]. والظاهر أن

---

(١) شرح التسهيل: ٣/ ٢٦، شواهد التوضيح: ١٨.
(٢) ـ: الكواكب الدراري: ١٠/ ١٧٩.
(٣) ـ: عمدة القاري: ١٢/ ٢٠٩.
(٤) ـ: نفائس الأصول: ٣/ ١٠٦٤.
(٥) صحيح البخاري: ٤٨٩ ـ (٢٧٤٢).
(٦) ـ: شرح التسهيل: ٣/ ٢٨، ارتشاف الضرب: ٢/ ٤٤٦، الجنى الداني: ٢٦٦، مغني اللبيب: ١/ ١٦٩.

قصدهم من مرادفة الباء أن الفعل يصل إلى المفعول بالباء ليصح المعنى ثم تؤول الباء حسب ما ورد من معانيها. فيرتكب ههنا تأويلان: الأول تأويل (في) بمعنى الباء والثاني تأويل (الباء) على أحد معانيها إلا إذا كانت الباء على معناها الأصلي وهو الملاصقة فيرتكب تأويل واحد.

وذهب الأصوليون إلى صحة مجيء (في) بمعنى الباء[1]، ومثلوا له بقول اللَّه تعالى: ﴿أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، فقالوا: (في) في الآية بمعنى الباء[2].

توجيه الحديث نحوياً:

أشار الرسول ﷺ على سعد بن أبي وقاص أن ترك ورثته أغنياء خير من تركهم عالة فقراء يسألون الناس، وقد اختلف العلماء في توجيه قوله ﷺ: «**يتكففون الناس في أيديهم**»، واختلف المعنى تبعاً للاختلاف في توجيه الأداة (في) في هذا النص، فهل (في) على معناها الأصلي أي الظرفية أم إنها بمعنى الباء؟ وكان هذا الخلاف تابعاً لتأويل يتكففون الناس، فهل المعنى يطلبون الكفاف من الجوع وهو أحد تأويلين قاله ابن الأثير[3]، فيكون يتكفف مأخوذاً من الكفاف سمي بذلك لأنه يكف عن سؤال الناس أي يترك السؤال[4]، يقال: كف الرجل عن الأمر يكفه كفاً. فكف واكتف وتكفف[5]. فـ(تكفف) هو فعل مطاوع لـ(كف عن الأمر). أو المعنى يسألون الناس بأكفهم، لأن تكفف الشيء طلبه بكفه[6]، فكان في الحديث توجيهان:

التوجيه الأول: أن تكون (في) ظرفية في قوله ﷺ: «**يتكففون الناس في أيديهم**»، ويكون المعنى: يسألون الناس بأكفهم وضع المسؤول في أيديهم[7]، وعلى هذا (فيتكففون) مأخوذ من (الكف) الذي هو اليد وليس مصدراً بمعنى الترك، فإنه يقال: تكفف الشيء أي طلبه بكفه كما تقدم، ولهذا ذهب ابن الأثير في

(١) ـ: شرح جمع الجوامع: ٢/ ٢٣٥.
(٢) ـ: الضياء اللامع: ١/ ٥٢١.
(٣) ـ: النهاية في غريب الحديث: ٤/ ١٩٠.
(٤) ـ: المصباح المنير: ٦٤٩.
(٥) لسان العرب: ٩/ ٣٠٣.
(٦) ـ: النهاية في غريب الحديث: ٤/ ١٩٠.
(٧) ـ: الكواكب الدراري: ١٢/ ٦٢، فتح الباري: ٥/ ٤٤٩، عمدة القاري: ١٤/ ٣٢.

تفسير هذا الحديث إلى هذا القول، فقال: (أي يمدّون أكفهم إليهم يسألونهم»[(١)]، وتابعه ابن منظور فقال ـ بعد أن نقل كلام ابن الأثير ـ: «ويقال تكفف واستكف إذا أخذ الشيء بكفه... وتكفف إذا أخذ ببطن كفه»[(٢)].

وقد اقتصر أبو العباس القرطبي وغيره من شراح الحديث على هذا المعنى[(٣)]، وهذا التأويل قوي من حيث النظر فإنه جاء وفق اللغة.

التوجيه الثاني: أن تكون (في) بمعنى الباء، و(يتكففون) على هذا التقدير مأخوذ من (الكف) الذي هو الترك، والمعنى حينئذٍ يسألون الناس ما يكفهم عن الجوع بأيديهم[(٤)]. ولكن يشكل على هذا التقدير أن (كف) إذا كان بمعنى الترك يقال فيه كف عن الأمر ولفظ الحديث «**يتكففون الناس في أيديهم**». كما أن التقدير على هذا التأويل فيه حذف وتقديم وتأخير وارتكاب للمجاز بأن تكون (في) بمعنى الباء، فإن الناس في (يتكففون الناس) مفعول لـ(يتكفف) فصار بعد التقدير مفعولاً لفعل محذوف، وقدر (عن الجوع) ليصح المعنى. فهذا التأويل فيه تكلف بالتقدير وبعد عن مساق اللغة، ولهذا اقتصر بعض شراح الحديث على التأويل الأول، وبه قال ابن الأثير وابن منظور ونقله عن اللغويين كما تقدم.

ولا بد من الإشارة إلى أن في الحديث حذفاً للفاء الجوابية مع الجملة الاسمية، والنحاة قد خصوا حذف الفاء مع الجملة الاسمية حين تكون جواباً للشرط بالشعر، إلا أن ابن مالك ـ والحديث يؤيده ـ لم يقبل بقول النحاة، وعد حذف الفاء في الشعر كثيراً وفي غيره قليلاً، وهو مستعمل في كلام العرب والتقدير في الحديث (فهو خير)[(٥)].

الحديث الخامس: عن معاويةَ بن الحكم السُّلَمي قال: وكانت لي جاريةٌ تَرعىٰ غَنَماً لي قِبَلَ أُحُد والجَوَّانيةِ، فٱطلعتُ ذات يوم فإذا الذيب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رَجل من بني آدم آسف كما يأسفون لكني صككتها صكةً، فأتيت رسول اللَّه ﷺ فعظَّمَ ذلك علي، قلت: يا رسول اللَّه أفلا أُعتقها؟ قال: «**ٱئتني**

---

(١) النهاية في غريب الحديث: ٤/ ١٩٠.
(٢) لسان العرب: ٩/ ٣٠٣.
(٣) ـ: المفهم: ٤/ ٤٥، تحفة الأحوذي: ٥/ ٥٣٨.
(٤) ـ: فتح الباري: ٥/ ٤٤٩، عمدة القاري: ١٤/ ٣٢.
(٥) ـ: شواهد التوضيح: ١٩٢.

بها»، فأتيته بها فقال لها: «**أينَ اللَّه**»، قالت: في السماءِ، قال: «**مَنْ أنا**»؟ قالت: أنت رسولُ اللَّهِ، قال: «**اِعتقها فإنها مؤمنة**»[١].

دلالة (في) في الحديث:

اتفق النحاة على أن (في) تأتي للظرفية حقيقة أو مجازاً كما تقدم وشواهد ذلك كثيرة لأنه الأصل كما قال ابن مالك[٢]، وقد مثل للمجازية بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩].

فمجيء (في) ظرفية مجازية على الاتساع أصل فيها وهي بمعنى الغلبة، كما أن الحقيقية أصل وهي بمعنى الغلبة والرجحان، وقد مر أن المجازية على معنى شدة التمكن من الشيء أو على معنى الاشتمال كما في الحديث الأول من هذا المطلب.

وترد (في) بمعنى (على) على قول الكوفيين وغيرهم كالمبرد وابن مالك[٣]، ومثلوا له بقوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١].

وأما الأصوليون فقد تقدم أن (في) تأتي ظرفية عندهم وكذلك ترد للاستعلاء، وأن نقلوا الخلاف في ذلك[٤].

توجيه الحديث نحوياً:

لا خلاف بين المسلمين قاطبة محدثهم وفقيههم ومتكلمهم أن الظواهر الواردة بوصف اللَّه تعالى بأنه في السماء كقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] ليست على ظاهرها بأن يراد بـ(في) الظرفية الحقيقية، فجل سبحانه عن أن يحل في شيء بمعنى أن يكون ظرفاً وتكون السماء مظروفاً له[٥]، فاللَّه سبحانه قد خلق السماء والأرض، وخلق الزمان والمكان، وهو الآن على ما عليه كان، فدل على أنه من المستحيل أن تكون (في) في الحديث ظرفية حقيقية كحالها في قولنا: (الماء في الكوز)، ثم إن اللَّه تعالى قال: ﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ﴾ [الحج:

---

(١) صحيح مسلم: ١٣٠ ـ ١٣١ (٥٣٧).
(٢) ـ: شرح التسهيل: ٣/ ٢٦.
(٣) ـ: شرح التسهيل: ٣/ ٢٨، البحر المحيط: ٢/ ٤٠، ارتشاف الضرب: ٢/ ٢٦٦، مغني اللبيب: ١/ ١٦٨ ـ ١٦٩.
(٤) ـ: البحر المحيط: ٢/ ٤٠، شرح جمع الجوامع: ٢/ ٢٣٥، الضياء اللامع: ١/ ٥٢١.
(٥) ـ: إكمال المعلم: ٤٦٥، المفهم: ٢/ ١٤٤.

٦٥]، وقال تعالى: ﴿فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الزمر: ٦٨]، وقال: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، فكيف يمسكها؟ وكيف يصعق من فيها؟ وكيف تكون مطويات بيمينه إذا كان حالاً فيها؟ جل ربنا وتعالى عن ذلك علواً كبيراً.

والبحث في هذا الحديث من ضمن آيات وأحاديث الصفات التي يوهم ظاهرها تشبيه الحق سبحانه بالمخلوقين، وفيها مذهبان مشهوران لأهل السنة والجماعة:

أحدهما: الإيمان به من غير خوض في معناه مع اعتقاد أن اللَّه ليس كمثله شيء وتنزيهه عن صفات المخلوقين، ففي مثل هذا الحديث الذي نبحثه لا يؤولون (في) في الحديث ويمرون النص من غير تأويل ولا تعطيل، قال ابن عبد البر: (على هذا أهل الحق. . . ولم يزل المسلمون في كل زمان إذا دهمهم أمر وكربهم غم يرفعون وجوههم وأيديهم إلى السماء رغبة إلى اللَّه عز وجل في الكف عنهم»[١]. ولن نبحث هذا المذهب لأن موضوعه علم العقائد، وليس من اللغة في شيء، فيدرس في بابه، وإن كان هو المذهب الأسلم والأحكم في الاعتقاد.

الثاني: تأويله بما يليق به وفق كلام العرب فإن القرآن نزل باللسان العربي ووفق أساليبهم[٢].

وهذا المذهب يتعلق ببحث المسألة، وقيل: بحث المسألة لا بد من الإشارة إلى أن العلماء أجمعوا على أن (في) في الحديث ليست ظرفية حالها كحال (في) من قولنا: (الماء في الكوز).

ولأصحاب هذا المذهب طريقان في التأويل:

الطريق الأول: من قال بإثبات جهة فوق للَّه تعالى من غير تحديد ولا تكييف من دهماء المحدثين والفقهاء وبعض المتكلمين فتأول (في) بمعنى (على)، قال الكرماني في قول أم المؤمنين زينب بنت جحش رضي اللَّه عنها: (إن اللَّه أنكحني في السماء) ظاهره غير مراد، إذ اللَّه منزه عن الحلول في المكان، لكن لما كانت جهة العلو أشرف من غيرها كانت إضافتها إليه إشارة إلى علو الذات والصفات[٣]،

(١) التمهيد: ٣/ ٣١٠.
(٢) ـ: المنهاج شرح صحيح مسلم: ٣/ ٣٤٥.
(٣) ـ: الكواكب الدراري، فتح الباري: ١٣/ ٥٠٥.

ونقل البيهقي[(١)] عن بعض السلف قوله: العرب تضع (في) بمعنى (على) كقوله تعالى: ﴿فَسِيحُواْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢] وقوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، وذكر ابن حجر أن قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] مؤول قال: «فكذلك (من في السماء) أي على العرش فوق السماء كما صحت الأخبار بذلك»[(٢)]، ولا بد من الإشارة إلى أن الفراء ذهب إلى أن (في) من قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ بمعنى (على)[(٣)]، وبه قال الزجاج[(٤)]، ونقل أبو عبد اللَّه القرطبي المفسر عن المحققين في قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦] أن (في) بمعنى (على)[(٥)] ونقله الآلوسي أيضاً[(٦)]، وأما (في) في الحديث الذي نبحثه فقد قال الباجي[(٧)]: «لعلها تريد وصفه بالعلو، وبذلك يوصف من كان شأنه العلو، يقال: مكان فلان في السماء يعني علو حاله ورفعته وشرفه»[(٨)].

الطريق الثاني: وهو قول قوم فصّلوا في التأويل لاعتقادهم نفيَ الجهة في حق اللَّه تعالى إجلالاً للَّه وحمايةً لحِمى التوحيد، فمنهم من رأى أنه تجوّز في الإسناد، والتقدير في الحديث: أمرُه وقضاؤه في السماء، ومنهم من تأوّل تأويلات أخر لا تخرج عن حذف مضاف أو تقدير كلام.

والحق ـ واللَّه أعلم ـ أنه ينبغي لمن يؤول شيئاً في العربية أن يكون على حسب المقتضى، وكلّما قلَّ التقدير كان أولى وأصح، فمجيء (في) بمعنى على أقل تأويلاً من حذف.

والحق ـ واللَّه أعلم ـ أنه ينبغي لمن يؤول شيئاً في العربية أن يكون على حسب المقتضى، وكلما قل التقدير كان أولى وأصح، فمجيء (في) بمعنى على

---

(١) ـ: الأسماء والصفات: ٢/ ١٦٣.
(٢) فتح الباري: ١٣/ ٥١٢.
(٣) ـ: معاني القرآن: ٢/ ١٨٦.
(٤) ـ: معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ٢٩٩.
(٥) ـ: الجامع لأحكام القرآن: ١٨/ ١٦٧.
(٦) ـ: روح المعاني: ٢٩/ ٢٥.
(٧) سليمان بن خلف القرطبي، أبو الوليد الباجي، فقيه مالكي، من رجال الحديث، أقام ببغداد والموصل، له كتب في الأصول والفقه والحديث. الأعلام: ٣/ ١٢٥.
(٨) المنتقى: ٨/ ٣٠٧، أنوار كواكب أبهج المسالك بشرح موطأ مالك المشهور بـ(شرح الزرقاني على الموطأ): ٤/ ١٤٧.

أقل تأويلاً من حذف وإضافة في الكلام فضلاً عن كون التأويل بمعنى (على) وفق أساليب العربية، فقد تقدم أن النحاة والأصوليين قالوا بصحة مجيء (في) بمعنى (على)، وفي النفس شيء من أن نقدر للجارية حذفاً وإضافة في كلامها، بأن تقول: معنى قولها (في السماء) أي أمره وقضاؤه، فمن أين للجارية التي ترعى الغنم هذا التقدير؟ وشيء آخر يؤيد الطريق الأول في التأويل وهو أن الأخبار جاءت مشيرة إلى العلو للّه تعالى، قال القرطبي: «والأخبار في هذا الباب كثيرة صحيحة منتشرة، مشيرة إلى العلو لا يدفعها إلا ملحد أو جاهل معاند»(١)، فالقرائن السياقية والخارجية أيدت كون (في) بمعنى (على)، والحديث يفسر بعضه بعضاً، ولكن هذا لمن يقول بالتأويل.

والأسلم والأحكم في آيات الصفات وأحاديثها أن نتبع قول السلف في المسألة، فقد نقل اللالكائي عن محمد بن حسن الشيباني قال: «اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاءت بها الثقات عن رسول اللّه ﷺ في صفة الرب من غير تشبيه ولا تفسير»(٢)، وطريقة السلف أن كل ما وصف اللّه تعالى به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عنه، قال الآلوسي في تفسيره: «وهذه طريقة الشافعي وأحمد بن حنبل»(٣).

الحديث السادس: عن أبي سعيد الخدري يقول: قال رسول اللّه ﷺ: «**ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء، يأتيني خبر السماء صباحاً ومساء**»(٤).

توجيه الحديث نحوياً:

الكلام في الحديث المتقدم وارد على هذا الحديث سواء بسواء واللّه أعلم.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ١٨/ ١٦٧.
(٢) أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: ١/ ٣٥.
(٣) روح المعاني: ٢٩/ ٢٦.
(٤) جزء من حديث طويل في صحيح البخاري: ٧٦٦ ـ (٤٣٥١).

المطلب الخامس

من

وفيها أربعة أحاديث.

الحديث الأول: عن أبي سعيد الخدري رضي اللَّه عنه قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**إنَّ مِنْ أمنّ الناس عليَّ في صحبته وماله أبا بكر، ولو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لاتخذت أبا بكر، ولكن أخوةُ الإسلام ومودتُه، لا يبقينَّ في المسجد بابٌ إلا سُدّ إلا بابَ أبي بكرٍ**»(١).

دلالة (من) في الحديث:

ترد (من) عند النحاة لمعان كثيرة، منها أن تكون زائدة، أما ورودها زائدة، فلا تكون كذلك عند سيبويه والبصريين إلا بشرطين(٢):

الأول: أن تدخل على نكرة.

الثاني: أن يكون الكلام غير موجب سواء أكان نفياً أم نهياً أم استفهاماً، واختلف النقل عن الكوفيين، فالرضي ذكر أنهم لم يشترطوا أياً مما تقدم(٣)، ونقل أكثر النحاة عن الكوفيين اشتراطهم تنكير مجرورها فقط(٤). وأما الكسائي وهشام فيريان زيادتها بلا شرط وهو مذهب الأخفش(٥) وابن مالك(٦).

ويؤيد القول الأخير ما جاء عن عبد اللَّه بن أنيس قال: قال رسول اللَّه ﷺ:

---

(١) جزء من حديث في صحيح البخاري: ٦٤٩ ـ (٣٦٥٤)، مسلم: ٦١٣ ـ (٢٣٨٢) واللفظ للبخاري.

(٢) ـ: الكتاب: ٢/ ٢٢٥، البرهان في علوم القرآن: ٤/ ٤٤٦، شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٣٢٢.

(٣) ـ: شرح الرضي: ٢/ ٣٢٢.

(٤) ـ: الجنى الداني: ٣٢١، مغني اللبيب: ١/ ٣٢٥.

(٥) ـ: معاني القرآن للأخفش: ٨٠.

(٦) ـ: شرح التسهيل: ٣/ ١١، الجنى الداني: ٣٢١، مغني اللبيب: ١/ ٣٢٥.

«**إن من أكبر الكبائر الشرك باللَّه وعقوق الوالدين واليمين الغموس**»[١]، فالشرك باللَّه أكبر الكبائر وليس من أكبرها، فلا تحتمل (من) في هذا الحديث أن تكون تبعيضية بل هي زائدة واللَّه أعلم. ولا بد من التنبيه على أن زيادتها لأجل التوكيد وليس المقصود بزيادتها أن يكون وجودها كعدمها واللَّه أعلم. فالظاهر صحة ورود (من) زائدة للتوكيد.

وورود (من) للتبعيض نص عليه سيبويه إذ قال: «وتكون أيضاً للتبعيض تقول: هذا من الثوب وهذا منهم كأنك قلت بعضه»[٢]، وعلامتها أن يصح وقوع (بعض) موقعها، والظاهر أن مجيئها للتبعيض كثير، وذكره كثير من النحاة[٣].

توجيه الحديث نحوياً:

روي حديث المسألة بروايات عدة، فقد ذكر ابن حجر أن الأكثر ذكر الحديث بلفظ (إن من أمن الناس...)[٤]. إلا أن المذكور في متن فتح الباري بغير (من)، وأما العيني فقد ذكر رواية الأكثر لها أي بلفظ (من أمن الناس)[٥]، ويختلف معنى الحديث تبعاً لمعنى (من)، فهي إما زائدة أو للتبعيض، فهما احتمالان:

الاحتمال الأول: أن تكون (من) زائدة، ومعنى الحديث حينئذٍ صريح في أفضلية أبي بكر رضي اللَّه عنه على غيره من الصحابة لوجود صيغة أفعل التفضيل (أمن)، فيكون أبو بكر رضي اللَّه عنه أمنّ الناس بمعنى العطاء والبذل، أي إنه أبذل الناس لنفسه وماله في سبيل اللَّه، وهو موافق لرواية ذكرها ابن حجر عن ابن عباس رضي اللَّه عنهما: (ليس أحد من الناس أمنّ عليّ في نفسه وماله من أبي بكر)[٦]، فيكون ـ على القول بزيادة من ـ الحديث صريحاً في أفضلية أبي بكر وأرجحيته على غيره من الأصحاب عند رسول اللَّه ﷺ، وليس في الحديث تعرض لسائر الأصحاب بالبذل والعطاء.

---

(١) رواه أحمد والترمذي وابن حبان والحاكم وهو حديث حسن. ـ: الجامع الصغير للسيوطي: ١/ ٢٤٥.
(٢) الكتاب: ٤/ ٢٢٥.
(٣) ـ: شرح الرضي: ٢/ ٣٢١، البرهان في علوم القرآن: ٤/ ٤٤١، الجنى الداني: ٣١٥، مغني اللبيب: ١/ ٣١٩.
(٤) ـ: فتح الباري: ٧/ ١٧.
(٥) ـ: عمدة القاري: ١٦/ ١٧٥.
(٦) ـ: فتح الباري: ٧/ ١٧.

ومن حيث الصناعة الإعرابية فإن (أبا بكر) في الحديث منصوب على أنه اسم إن، ولكن يرد على كون (من) زائدة أنها في سياق كلام موجب وأنها دخلت على معرفة، وهذا لم يقله سوى بعض النحاة كما تقدم، والجمهور على تأويل ما جاء مما ظاهره زيادة (من) في غير ما شرطوه[١].

الاحتمال الثاني: أن تكون (من) تبعيضية وحينئذٍ تفيد (من) مشاركة غير أبي بكر من الصحابة في العطاء والبذل إلا أن لأبي بكر رجحاناً وهو الظاهر لأن سياق الحديث يدل على أنه قيل في جمع من أصحاب رسول اللَّه ﷺ، ولعل فيهم من بذل نفسه وماله، ويؤيده ما رواه الترمذي عن أبي هريرة قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**ما لأحد له عندنا يد إلا قد كافأناه عليها ما خلا أبا بكر فإنّ له عندنا يداً يكافئه اللَّهُ بها يوم القيامة**»[٢]، فالحديث يدل على ثبوت يد لغيره إلا أن لأبي بكر رجحاناً، فأبو بكر رضي اللَّه عنه واسى رسول اللَّه ﷺ بنفسه وماله إذ حمله إلى دار الهجرة وأنكحه ابنته[٣]، والقول بهذا الاحتمال يجنبنا القول بزيادة (من) في الإيجاب ومع المعرفة، فيكون الحديث موافقاً لقول جمهور النحاة من عدم صحة زيادة (من) في الإيجاب ومع المعرفة واللَّه أعلم.

الحديث الثاني: عن عبد اللَّه [بن عمر] قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**إنَّ من أَشدِّ أهلِ النارِ يومَ القيامة عذاباً المصورون**»[٤].

دلالة (من) في الحديث:

ترد (من) عند النحاة زائدة وتأتي تبعيضية، وقد تقدم الكلام على دلالتيهما في الحديث الأول من هذا المطلب.

توجيه الحديث نحوياً:

تحتمل (من) في الحديث أن تكون زائدة وأن تكون تبعيضية، فلها احتمالان:

الاحتمال الأول: تقدم أن (من) ترد زائدة عند النحاة، وإذا كانت في الحديث زائدة فلا إشكال من حيث الإعراب إلا من حيث زيادة (من) في الإيجاب ودخولها

---

(١) ـ: مغني اللبيب: ١/ ٣٢٥.
(٢) سنن الترمذي: ٨٩٢ ـ (٣٦٦١)، وقال الترمذي: حديث حسن غريب.
(٣) ـ: فتح الباري: ٧/ ١٧، عمدة القاري: ١٦/ ١٧٥.
(٤) صحيح البخاري: ١٠٧٢ ـ (٥٩٥٠)، مسلم: ٥٥٣ ـ (٢١٠٩) واللفظ لمسلم.

على معرفة، وقد تقدم الكلام عن المسألة في الحديث السابق. إلا أن الإشكال من حيث الدلالة: فيفيد الحديث أن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون، ويقتضي ألا يزيد في النار أحد عذابه على المصورين بسبب دلالة أفعل التفضيل (أشد) وإضافته إلى لفظ عام وهو (الناس)، ولهذا السبب ذهب جمهور العلماء[(١)] إلى أن يحمل الحديث على مصوري ذوات الأرواح لحديث مسلم عن ابن عباس قال: سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: «**منْ صوَّرَ صورةً في الدنيا كُلِّف أنْ يَنفخَ فيها الروحَ يومَ القيامة وليسَ بنافخ**»[(٢)]. وأما تصوير ما ليس بروح فقد نقل العلماء عن ابن عباس أن التصوير ما ليس له روح جائز، بل وجوز الاكتساب به، وأشد ما روي في المسألة ما قاله مجاهد فإنه جعل تصوير الشجر المثمر من المكروه ولم يقله غيره[(٣)].

ويؤيد زيادة (من) ما جاء في أكثر روايات البخاري ومسلم: «**إنَّ أشدَّ الناسِ عذاباً عند اللَّه يومَ القيامةِ المصورون**»[(٤)]. واختلف العلماء في دلالة (أشد الناس) على القول بزيادة (من) مع قوله تعالى: ﴿أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦] فإنه يقتضي أن يكون المصور أشد عذاباً من آل فرعون؟ وقد يقال بأن دلالة (أشد الناس) لا تقتضي أنه الأشد، فليس في الحديث حصر، وإنما غايته أن يكون المصور مشتركاً مع غيره في أشد العذاب، وليس في الآية تخصيص آل فرعون بأشد العذاب، فكأن المعنى أن المصورين مشتركون مع غيرهم في أشد العذاب، ويؤيد هذا التأويل ما أخرجه الطحاوي عن ابن مسعود: «**إنَّ أشدَ الناسِ عذاباً يومَ القيامة رجلٌ قَتَل نبياً أو قتلَه نبيٌّ، وإمامُ ضلالةٍ، وممثِّلٌ من الممثلين**»[(٥)]، وقرينة خارجية أخرى تؤيد ما ذكرناه، وهو ما أخرجه الطحاوي أيضاً عن عائشة رضي اللَّه عنها أن رسول اللَّه ﷺ قال: «**أشدُّ الناسِ عذاباً يومَ القِيامة رَجلٌ هَجَا رجلاً فهجا القبيلةَ بأسرِها**[(٦)]»، وحديث: «**أشدُّ الناسِ عذاباً للناس في الدنيا أشدُّ الناسِ عذاباً عند اللَّه يومَ القِيامة**»[(٧)]. فهذان الحديثان وغيرهما يفيدان أن (أشد

---

(١) ـ: إكمال المعلم: ٦/ ٦٣٩، المفهم: ٥/ ٤٣٢، المنهاج شرح صحيح مسلم: ٧/ ٢٢٠.
(٢) صحيح مسلم: ٥٥٣ ـ (٢١١٠) ورواه ابن عبد البر. ـ: التمهيد: ١٦/ ١٤٥.
(٣) ـ: إكمال المعلم: ٦/ ٦٣٨، المفهم: ٥/ ٤٣٢.
(٤) صحيح البخاري: ١٠٧٢ ـ (٥٩٥٠)، مسلم: ٥٥٣ ـ (٢١٠٩).
(٥) ـ: فتح الباري: ١٠/ ٤٧٠ ـ ٤٧١.
(٦) ـ: م.ن/ ٤٧١.
(٧) رواه أحمد والبيهقي وهو حديث صحيح، ـ: الجامع الصغير: ١/ ١١٠.

العذاب) يضم أفراداً وأنواعاً من الناس يشتركون مع غيرهم فيه.

ولكن يشكل على هذا التأويل أن عذاب الكافر يختلف عن عذاب العاصي، فمن هجا رجلاً فليس بكافر، وكذلك من قال: إن المصورين ليسوا كفاراً؟ وأجاب بعض العلماء بأن (أفعل التفضيل) في الحديث إن توجه للكافر فلا إشكال علىٰ أنه أشدُّ الناس عذاباً، وأما إنْ توجه للعصاة فيكون أشدَّ الناس عذاباً من غيره من العصاة فيكون دالاً على عِظم معصيتِهِ(١).

الاحتمال الثاني: أن تكون (من) تبعيضية ويكون معنى الحديث: المصورون من أشد الناس عذاباً يوم القيامة، فقد جاء على ما هو مشهور أن أشد الناس عذاباً يوم القيامة الكفار والمشركون. أما المصورون فهم بعض من الأشد.

إلا أن هذا الإشكال في هذا الاحتمال يكون في المعنى، فإذا كانت (من) تبعيضية فستكون مع مجرورها متعلقة بمحذوف خبراً مقدماً، و(المصورون) اسم إن وقد جاء مرفوعاً، ولهذا ذكر ابن مالك هذا الحديث في شواهد التوضيح لمشكلات الجامع الصحيح، وأوّل الحديث على أنَّ ضميرَ الشأن محذوف(٢). ويكون (المصورون) مبتدأً والخبرُ (من أشد). ويُشكل على هذا التأويل أن القصد هل هو الإخبار عن المصورين أم إن القصد هو الإخبار عن أشد الناس عذاباً، الظاهر هو الثاني واللَّه أعلم.

ولا بد من الإشارة إلى أنه قد جاءت عدة أحاديث صحيحة سنداً يكون فيها (اسم إن) مرفوعاً في الظاهر فيؤول على تقدير ضمير الشأن، ولكن يلاحظ أن الأحاديث التي وقع فيها (اسم إن) جاءت بروايتين إحداهما على ما هو مشهور عند النحاة من نصب (اسم إن) والأخرى على ما هو قليل عند العرب(٣)، وهي مسألة ينبغي أن تدرس، فهل تكلم رسول اللَّه ﷺ بروايتين أم أن بعض الرواة كان يروي بلهجته؟

الحديث الثالث: عن جابر بن عبد اللَّه رضي اللَّه عنه قال: كان رسولُ اللَّه ﷺ في سفرٍ فرأى زَحاماً ورجلاً قد ظُلِّل عليه، فقال: ما هذا؟ فقالوا: صائم، فقال: «**ليس مِنَ البرِّ الصومُ في السَّفَر**»(٤).

---

(١) ـ: فتح الباري: ١٠/ ٤٧١.
(٢) ـ: شواهد التوضيح: ٢٠٥.
(٣) ـ: م ن. ص ن.
(٤) صحيح البخاري: ٣٤١ ـ (١٩٤٦)، مسلم: ٢٦٧ ـ (١١١٥)، واللفظ للبخاري.

دلالة (من) في الحديث:

تقدم الكلام على (من) وأنها ترد تبعيضية، وأما ورودها زائدة مع النفي فهو موافق لقول النحاة، ولكن بشرط تنكير مجرورها[١]، ولكن زيادتها مع النفي ههنا ليس لتوكيد الاستغراق كما أوردها النحاة لأن مجرورها معرفة وليس نكرة. والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ أن القول بزيادتها مع الاسم المعرف بـ(أل) غير وارد.

توجيه الحديث نحوياً:

تحتمل (من) في الحديث أن تكون زائدة ـ على ما ذهب إليه أبو العباس القرطبي ـ وأن تكون تبعيضية.

الاحتمال الأول: إذا كانت (من) زائدة، فزيادتها لتوكيد النفي كما قال أبو العباس القرطبي[٢]، ويكون معنى الحديث ليس البر الصيام في السفر، وهو موافق لرواية الطبري التي ذكرها ابن حجر[٣]، وإلى هذا المعنى صار الظاهرية فقالوا: من سافر في رمضان ففرض عليه الفطر إذا تجاوز ميلاً بل يبطل صومه حينئذٍ[٤]، وروى ابن حزم الإفطار عن بعض السلف مؤيداً لمذهبه[٥].

وقالوا: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، لأن البر والصوم معرفان بـ(أل) فدل على أنه نص في العموم[٦].

وأجاب المجيزون للفطر أو باستحبابه ـ وهم جماهير العلماء وجميع أهل الفتوى كما قال النووي[٧] ـ بأنه قد ورد مع الحديث قرائن تبين أن النص مخصص، ولهذا قال النووي: «معناه إذا شق عليكم وخفتم الضرر»[٨]، فيبدو أن الرجل قد اتفق له من المشقة الباعثة على صدور هذا اللفظ عنه ﷺ، فكأنه قال: هذا الصوم ليس من البر، فلا عموم في لفظ (الصوم) بل هو مخصوص بهذه

---

(١) ـ: شرح الكافية: ٢/ ٣٢٢، رصف المباني: ٣٨٩، الجنى الداني: ٣٢٠، مغني اللبيب: ١/ ٣٢٢.

(٢) ـ: المفهم: ٣/ ١٨١.

(٣) ـ: فتح الباري: ٤/ ٢٣٥.

(٤) ـ: المحلى لابن حزم: ٤/ ٣٨٤.

(٥) ـ: م.ن: ٤/ ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

(٦) ـ: العدة على إحكام الأحكام: ٣/ ٣٢٢.

(٧) ـ: المنهاج شرح صحيح مسلم: ٤/ ٤٥٠.

(٨) م.ن: ٤/ ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

الحالة، ويؤيد هذا التفسير ما جاء في حديث آخر عن أبي سعيد قال: (سافرنا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إلى مكةَ ونحن صيامٌ، فنزلنا منزلاً، فقال النبي ﷺ: «**إنّكم قد دَنوتم من عدوِّكم والفطرُ أقوىٰ لكم فأفطروا**»، فكانت رخصةً فمِنّا مَنْ صَامَ ومِنّا مَنْ أفطرَ فنزَلْنا منزلاً، فقال رسول اللَّه ﷺ: «**إنّكم مصبِّحو عدوِّكم فالفطرُ أقوى لكم فأفطروا، فأفطرنا، وكانت عزمةً، ثم قال: وَلَقَدْ رأيتَنا نصومُ مَعَ رسولِ اللَّهِ بعد ذلك في السَّفرِ**»)[(١)]، فلا ينبغي أن يحمل حديث المسألة على عمومه ويقطع عن سببه، والحديث مخصص وتخصيصه عرف بقرينة السياق بعد معرفة سبب وروده[(٢)]، وقد ذكر ابن دقيق العيد أنه يصح تخصيص العموم بالسياق لا بالسبب[(٣)]، وهو أصل عظيم لطالبي علم الشريعة وبه أيضاً يعرف قدر علم العربية. ولا بد من الإشارة إلى أن أبا العباس القرطبي ـ وهو من المالكية ـ عندما ذهب إلى زيادة (من) في الحديث لعله كان يرى أن المراد بـ(البر) الأفضل والأولى، فالمراد من اللفظ أفعل التفضيل، فيكون الصوم مخالفاً للأولى، ويكون قوله موافقاً الجمهور مخالفاً الظاهرية واللَّه أعلم.

الاحتمال الثاني: أن تكون (من) تبعيضية وإليه ذهب بعض العلماء، ولم يرتض أبو العباس القرطبي أن تكون (من) في الحديث تبعيضية وقال: «ليس بشيء»[(٤)].

والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ صحة جريان (من) التبعيضية في هذا الحديث، ويكون (أل) في البر لاستغراق الصفات أي فيدل اللفظ على الفرد الكامل، أي ليس من البر الكامل الصوم في السفر، فلا يدل على أن الصائم آثم بل غاية الأمر أنه لم يأت بأفضل أنواع البر وهو الظاهر، ويؤيد هذا القول ما جاء عن حمزة بن عمرو الأسلمي رضي اللَّه عنه أنه قال: يا رسول اللَّه أجد بي قوة على الصيام في السفر فهل علي جناح؟ فقال رسول اللَّه ﷺ: «**هي رخصة من اللَّه، فمن أخذ بها فحسن، ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه**»[(٥)]، فقد قال فيمن يصوم: (لا جناح عليه)، وهذه الصيغة تطلق فيمن يأتي أمراً مباحاً كقول اللَّه تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ

(١) صحيح مسلم: ٢٦٨ ـ (١١٢٠).
(٢) ـ: البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث: ٣/ ١٠٣.
(٣) إحكام الأحكام: ٣/ ٣٢٣.
(٤) المفهم: ٣/ ١٨١.
(٥) صحيح مسلم: ٢٦٩ ـ (١١٢١).

﴿إِن طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [البقرة: ٢٣٦]، فدل على أن (من) تبعيضية وأن الصوم في السفر ليس من أفضل أنواع البر وهو من قبيل لا جناح عليكم، كما أنه قد تقدم أن زيادة (من) لا تكون إلا إذا كان مجرورها نكرة على رأي الجمهور، فيكون تأويل (من) وجعلها تبعيضية موافقاً للسياق ولقول عموم النحاة واللَّه أعلم.

الحديث الرابع: عن ابن عباس قال: (كان رسولُ اللَّه ﷺ يعالجُ من التنزيل شِدةً وكانَ ممّا يحرِّك شفتيه... فأنزلَ اللَّهُ تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ ۞ إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٦، ١٧][١].

دلالة (من) في الحديث:

ترد (من) عند النحاة لابتداء الغاية في الأماكن أو ما نزل منزلة الأماكن، وهو الأصل فيها[٢]. وترد (من) بمعنى (رُبّ) ونسبه المرادي وابن هشام للسيرافي وابن خروف والأعلم الشنتمري[٣]، لكنني رأيته في الكتاب، قال سيبويه: «وإن شئت قلت: إني مما أفعل، فتكون ما مع (من) بمنزلة كلمة واحدة نحو ربما»[٤]، وقد ذكر النحاة أن (رُبّ) تأتي للتكثير كثيراً وللتقليل قليلاً[٥]، فما كان بمعناها يأخذ حكمها أو شيئاً من أحكامها، ولعل مجيء (من) بمعنى (رب) يغلب أو ينحصر في اقترانها بـ(ما) كما مثل سيبويه رحمه اللَّه، فلا يصح أن يقال من رجل لقيته على معنى رب رجل لقيته واللَّه أعلم.

توجيه الحديث نحوياً:

تحتمل (من) في الحديث أن تكون ابتدائية وأن تكون بمعنى (رب).

الاحتمال الأول: إذا كانت (من) في الحديث ابتدائية فـ(ما) لها أوجه: إما أن تكون موصولة أو مصدرية ـ وهذان الاحتمالان ذكرهما الكرماني[٦] ـ وإما أن تكون مبهمة.

---

(١) جزء من حديث في صحيح البخاري: ٢٤ ـ (٥).
(٢) ـ: الكتاب: ٤/ ٢٢٤، شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٣٢٠، رصف المباني: ٣٨٨، الجنى الداني: ٣١٤، مغني اللبيب: ١/ ٣١٨.
(٣) ـ: الجنى الداني: ٣١٩، مغني اللبيب: ١/ ٣٢٢.
(٤) الكتاب: ٣/ ١٥٦.
(٥) ـ: شرح التسهيل: ٣/ ٤٦ ـ ٤٨، مغني اللبيب: ١/ ١٣٤.
(٦) ـ: الكواكب الدراري: ١/ ٤٦.

الوجه الأول: (من) ابتدائية و(ما) موصولة ـ على قول الكرماني ونقله ابن حجر عن الطيبي[١] ـ، وإذا كانت موصولة فتكون قد أطلقت على من يعقل مجازاً، أو إنها تطلق على من يعقل على الحقيقة على قول من يقول إنها للعموم مطلقاً[٢]، والمعنى: وكان ممن يحرك شفتيه، والضمير في كان عائد على الرسول ﷺ، والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ أن (من) على هذا الوجه لا يظهر فيها وجه الابتداء لأن ابتداء الغاية لا يكون في الذوات بل في الأمكنة أو الأزمنة.

الوجه الثاني: (من) ابتدائية و(ما) مصدرية ـ على قول الكرماني أيضاً ـ والمعنى: وكان من تحريك شفتيه، والضمير في كان إما عائد على العلاج المفهوم من الفعل كقوله تعالى: ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾ [المائدة: ٨] والمعنى: وكان العلاج من تحريك شفتيه، ومعنى الحديث: كان يحاول من تنزيل القرآن شدة[٣]، أو يكون الضمير في كان عائداً على الرسول ﷺ ويكون التقدير: وكان الرسول ﷺ يعالج من تَحريك شفتيه، فيكون اسم كان وخبرها محذوفين وبقي متعلق الخبر، وهذا الوجه ـ أي كون الضمير عائداً على الرسول ـ استصوبه العيني[٤]، وإنما جاز عود الضمير على اسمها وخبرها؛ لأن الخبر في حكم المذكور لأن بقاء المعمول في حكم بقاء العامل، ألا ترى كيف جوزوا تقدم خبر ليس عليها واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿أَلَا يَوۡمَ يَأۡتِيهِمۡ لَيۡسَ مَصۡرُوفًا عَنۡهُمۡ﴾ [هود: ٨]، وقالوا: إن المعمول لا يجوز وقوعه إلا حيث يجوز وقوع العامل[٥]، فكأن تقدير الكلام في الحديث: وكان يعالج من تحريك شفتيه، أي كان العلاج منشأه ومبدأه من تحريك الشفتين إلا أن ابن حجر نظر فيه من حيث المعنى وقال: إن العلاج والشدة كانت حاصلة قبل تحريك الشفتين، فإن النص يذكر أنه ﷺ كان يعالج من شدة التنزيل، والتنزيل قبل تحريك الشفتين، غير أن العيني رد عليه بأن الشدة وإن كانت حاصلة له قبل التحريك ولكنها ما ظهرت إلا بتحريك الشفتين لأن هذا أمر لا يظهر إلا بتحريكهما[٦].

الوجه الثالث: (من) ابتدائية و(ما) مبهمة، والتقدير: وكان يحرك شفتيه من

---

(١) ـ: فتح الباري: ١/ ٤٠.

(٢) ـ: الكواكب الدراري: ١/ ٤٦، المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه: ١٤٥.

(٣) ـ: فتح الباري: ١/ ٤٠.

(٤) ـ: عمدة القاري: ١/ ٧٢.

(٥) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٢٩٧.

(٦) ـ: عمدة القاري: ١/ ٧٢، والصواب واللَّه أعلم أن الشدة تظهر بالتعرق أيضاً، فقد كان ﷺ يتفصد عرقاً.

حاله وشأنه، فيكون اسم كان ضميراً عائداً على الرسول، والخبر الجملة الفعلية، ومن حاله أو شأنه متعلق بالجملة الفعلية والمعنى: كان رسول اللَّه ﷺ تحريكُ شفتيه من حاله وشأنه مع نزول الوحي، وقد ذكر هذا المعنى القاضي عياض دون أن يشير إلى تقدير الإعراب[١].

الاحتمال الثاني: أن تكون (من) بمعنى (رب) على ما جوزه سيبويه وغيره أي من مجيء (من) بمعنى رب كما تقدم، ويكون معنى الحديث: كان يعالج من شدة التنزيل وكان ربما يحرك شفتيه، وتكون الجملة الثانية معطوفة على الجملة الأولى وليس من سببية بينهما أي كان حاله كذا وكان حاله كذا، ويؤيد مجيء (مما) بمعنى ربما ما جاء في حديث البراء رضي اللَّه عنه قال: (كنا إذا صَلَّينا خلفَ النبي ﷺ مما نحبُّ أن نكونَ عن يمينِه)[٢]، أي ربما نحب، ومنه حديث سمرة بن جندب: (كان رسولُ اللَّهِ ﷺ مما يكثُرُ أنْ يقولَ لأصحابهِ: «**هل رأى أحدٌ مِنكم مِنْ رُؤيا**»)[٣]، أي ربما يقول لأصحابه.

فتكون (من) من الحديث بمعنى (رب)، إلا أن القاضي عياض نص على أن (ربما) في الحديث تفيد التكثير فقال: «بمعنى كثيراً ما كان يفعل كذا. . . لأن ربما قد تأتي للتكثير»[٤]. وقد تقدم عن النحاة قولهم أن (رُبَّ) تأتي للتكثير كثيراً.

والظاهر واللَّه أعلم صحة الاحتمال الثاني لسلامته من التقدير ولوروده على مجاري العربية، ولمجيء القرائن الخارجية ـ الأحاديث الأخرى ـ وفق حديث المسألة واللَّه أعلم. وإن كان العيني جوز صحة أن تكون (من) تعليلية، والمعنى وكان رسول اللَّه ﷺ يعالج بسبب تحريك شفتيه وهو قوي من حيث المعنى إلا أنه لم يسلم من كثرة التقدير واللَّه أعلم.

---

(١) ـ: إكمال المعلم: ٢/ ٣٦.
(٢) ـ: فتح الباري: ١/ ٤٠.
(٣) صحيح البخاري: ١٢٤٧ ـ (٧٠٤٧).
(٤) إكمال المعلم: ٢/ ٣٦٠.

المطلب السادس

إلى

وفيه حديث واحد.

الحديث: عن عبد اللَّه بن زيد بن عاصم الأنصاري ـ وكانت له صحبةٌ ـ قال: قيلَ لهُ: تَوَضّأْ لنا وضوءَ رسولِ اللَّهِ ﷺ، فدعا بإناءٍ فأكفأَ منه على يديه فَغَسلَهُما ثلاثاً، ثم أَدخلَ يدَهُ فٱستخرجَها فَمَضْمَضَ وٱستَنْشقَ من كفٍّ واحدةٍ ففعلَ ذلكَ ثلاثاً، ثمَّ أدخلَ يدَهُ فٱستخرَجَها فغسلَ وَجْهَه ثلاثاً، ثم أدخلَ يدَهُ فٱستخرجها فغسلَ يديه إلى المرفقين، مرتينِ مرتينِ، ثم أدخلَ يدَه فٱستخرجَها فمسحَ برأسِه فأقبلَ بيديه وأدبر، ثمَّ غسلَ رجليه إلى الكعبين، ثم قالَ: هكذا كانَ وضُوءُ رسولِ اللَّهِ ﷺ(١).

دلالة (إلى) في الحديث:

اتفق النحاة على أن (إلى) لانتهاء الغاية، فيعم الزمانَ والمكانَ(٢)، وحقق الرضي أن تكون خالصةً لهذا المعنى وأوّل ما ظاهرُه خلافُ ذلك(٣)، وهل يدخل ما بعد (إلى) في حكم ما قبلها؟ في المسألة أقوال(٤):

١ ـ ما بعد (إلى) يدخل في حكم ما قبلها.

٢ ـ ما بعد (إلى) لا يدخل في حكم ما قبلها.

٣ ـ إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها فالظاهر الدخول وإلا فالظاهر عدم الدخول.

والحقُّ ـ واللَّه أعلم ـ أن (إلى) قد جاءت في كلام وما بعدها داخل كقول

---

(١) صحيح مسلم: ٧١ ـ (٢٣٥).

(٢) ـ: الكتاب: ٤/ ٢٢٦، الصاحبي: ١٧٩، ارتشاف الضرب: ٢/ ٤٤٩، مغني اللبيب: ١/ ٧٤.

(٣) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٣٢٤.

(٤) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٣٢٤، مغني اللبيب: ١/ ٧٤، الجنى الداني: ٣٧٣.

القائل: (قرأت القرآن من أوله إلى آخره)، وقد جاءت في كلام وما بعدها خارج كقوله تعالى: ﴿أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقوله تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، وقد جاءت في كلام وهي تحتمل الاثنين كقوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦].

ولهذا اختلف فيها العلماء، ولكن الرضي حقَّق المسألة فقال: «اعلم أن (إلى) تستعمل في انتهاء غاية الزمان والمكان بلا خلاف، والأظهر عدم دخول حدي الانتهاء والابتداء في المحدود، فإذا قلت: اشتريت من ذلك الموضع إلى ذلك، فالموضعان لا يدخلان ظاهراً في الشراء، ويجوز دخولهما فيه مع القرينة»[(١)]. وهذا القول هو ما تطيب له النفس فلا يدخل حد الانتهاء إلا بقرينة والله أعلم.

وقال الكوفيون وجماعة من البصريين[(٢)]: إن (إلى) تأتي بمعنى (مع) وذلك إذا ضممت شيئاً إلى آخرَ، واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٥٢] وقوله: ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]. إلا أن ابن فارس[(٣)] والرضي[(٤)] والمرادي[(٥)] أوّلوا العاملَ في الآيتين على التضمين وأبقوا (إلى) لانتهاء الغاية لأنه أبلغ من (مع)، والتقدير عندهم: (من يضيف نصرته إلى نصرة اللَّه) في الآية الأولى و(أيديكم مضافة إلى المرافق) في الآية الثانية متبعين في ذلك الزجاج[(٦)].

أما الأصوليون والفقهاء فظاهر كلامهم أن (إلى) مشتركة بين دخول ما بعدها وعدم الدخول وأن القرائن هي الدالة على أحد الأمرين كما هو رأي بعض النحاة، قال الشافعي: (ودل النبي... على أن الكعبين والمرفقين مما يغسل، لأن الآية تحتمل أن يكونا حدين للغسل وأن يكونا داخلين في الغسل)[(٧)].

ومنهم من حكم بظهور دخول ما بعدها[(٨)]، وذهب إسحاق بن راهويه إلى أن

---

(١) شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٣٢٤.
(٢) ـ: الجنى الداني: ٣٧٤، مغني اللبيب: ١/ ٧٤.
(٣) ـ: الصاحبي: ١٧٩.
(٤) شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٣٢٤.
(٥) الجنى الداني: ٣٧٤.
(٦) ـ: معاني القرآن وإعرابه: ١/ ٣٥١.
(٧) الرسالة للإمام الشافعي: ٦٦.
(٨) ـ: البحر المحيط: ٢/ ٥٤.

(إلى) لا يدخل ما بعدها فيما قبلها إذ قال: «(إلى) في الآية يحتمل أن يكون بمعنى الغاية ويحتمل أن يكون بمعنى (مع)»[(١)]. فإذا كانت للغاية ـ عنده ـ فلا يدخل ما بعدها، وإذا دخل ما بعدها فتؤول على معنى (مع)، وإليه ذهب الكيا الهراسي[(٢)] (ت٥٠٤هـ) ـ من فقهاء الشافعية[(٣)] ـ.

والخلاصة أن (إلى) عند محققي النحاة والأصوليين والفقهاء مشتركة بين دخول ما بعدها وعدم الدخول، والقرائن هي التي تعين الدخول أو عدمه كما قال الشافعي، ودلت السنة على أن الكعبين والمرفقين مما يغسل، فالسنة قرينة خارجية، وقد تكون القرينة سياقية كقولنا: (قرأت القرآن من أوله إلى آخره)، وقوله تعالى: ﴿أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] لأن الصوم الشرعي ينتهي بالليل.

توجيه الحديث نحوياً:

إن الكلام في هذا الحديث من حيث دلالة (إلى) يجري أيضاً في قوله تعالى: ﴿وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] سواء بسواء. واختلف العلماء في وجوب إدخال المرافق في غسل اليدين:

المذهب الأول: ذهب الجمهور إلى وجوب إدخالها ولهم في ذلك ـ كما يبدو ـ عدة تأويلات: فيجوز عندهم ـ أن تكون (إلى) بمعنى (مع)[(٤)]، ويجوز أن يقال: إنَّ الغاية من جنس ما قبلها فدخل غسل المرفقين[(٥)]، أو يقال: إنّ الأمر على الاشتراك، فـ(إلى) تحتمل دخول ما بعدها أو عدم دخوله كما قال الشافعي وغيره إلا أن القرينة الخارجية هي التي دلت على وجوب دخول ما بعدها، ويقصد بالقرينة الخارجية السنة التي بينت ذلك من أنه ﷺ أدار الماء على مرفقيه[(٦)].

---

(١) فتح الباري: ١/ ٣٨٢.
(٢) أبو الحسن علي بن محمد الطبري الملقب بعماد الدين المعروف بـ(الكيا الهراسي) ـ والكيا بكسر الكاف وفتح الياء كلمة أعجمية معناها الكبير القدر المقدم عند الناس ـ فقيه شافعي، مفسر، أصول، تتلمذ مع الغزالي عند إمام الحرمين الجويني. الفتح المبين: ٢/ ٧٠٦، الأعلام: ٤/ ٣٢٩.
(٣) ـ: البحر المحيط: ٢/ ٥٥.
(٤) ـ: المفهم: ١/ ٤٨٦، العدة على إحكام الأحكام: ١/ ١٦٤.
(٥) ـ: المفهم: ١/ ٤٨٦، العدة على إحكام الأحكام: ١/ ١٦٤، فتح الباري: ١/ ٣٨٢.
(٦) ـ: العدة على إحكام الأحكام: ١/ ١٦٦.

المذهب الثاني: ذهب بعض الفقهاء كزفر[(١)] وبعضِ أهل الظاهر وبعض متأخري أصحاب مالك والطبري إلى أن غسل المرفقين سنة وليس بواجب[(٢)]، ودليلهم أن (إلى) لا يدخل ما بعدها في حكم ما قبلها؛ لأنها لانتهاء الغاية عندهم، ولا بد من بيان أن انتهاء الغاية عند بعض النحاة يقصد به أن ما بعده لا يدخل في حكم ما قبله قطعاً، وهو ما أخذ به أصحاب المذهب الثاني، وبنوا عليه حكمهم، وأما على قول الرضي من أن انتهاء الغاية لا يدخل إلا بقرينة فلا يصح دليلاً لهم واللَّه أعلم.

والظاهر أن (إلى) مشتركة بين الدخول وعدمه، والقرينة سواء أكانت سياقية أم خارجية أم عقلية هي التي تبين المعنى، فقوله تعالى: ﴿أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فيه دليل على عدم الدخول وهو فعله ﷺ وفعل الصحابة بالإفطار عند الغروب، وكذلك نهيه ﷺ عن الوصال، وأما قول القائل: حفظت القرآن من أوله إلى آخره، دليل دخول ما بعد (إلى) هو القرينة السياقية وهي دلالة (أل) على الاستغراق لأن الكلام مسوق لحفظ القرآن كله.

وأما ما جاء في الحديث من غسل اليدين إلى المرفقين فهذا لا دليل عليه من السياق على أن غسل المرفقين واجب، وإنما القرينة الخارجية دلت عليه وهي ما رواه أبو هريرة رضي اللَّه عنه عن النبي ﷺ في صفة وضوئه قال فيه: (ثم غسل يديه حتى أشرع في العضد...)[(٣)]، والقرائن على دخول غسل المرفقين كثيرة حتى قال الشافعي: «لا أعلم مخالفاً في إيجاب دخول المرفقين في الوضوء»[(٤)]، وكلامه في معنى الإجماع إن لم يكن نصاً عليه، ويشكل عليه مخالفة من ذهب إلى سنية غسل المرفقين خصوصاً كزفر.

---

(١) زفر بن الهذيل بن قيس العنبري، فقيه كبير، كان من أصحاب الحديث فغلب عليه الرأي، وهو قياس الحنفية، وكان يقول: نحن لا نأخذ بالرأي ما دام أثر، وإذا جاء الأثر تركنا الرأي. الأعلام: ٣/ ٤٥.

(٢) ـ: بداية المجتهد: ١/ ١٠.

(٣) ـ: فتح الباري: ١/ ٣٨٢.

(٤) م.ن: ص.ن.

المطلب السابع

حتى

وفيه حديث واحد.

الحديث: عن ابن عمر أن رسول اللَّه ﷺ قال: «**أُمرتُ أَنْ أُقاتلَ الناسَ حتى يشهدوا أَنْ لا إلٰهَ إلا اللَّهُ وأنّ محمداً رسولُ اللَّهِ، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فَعَلوا ذلك عَصَموا منّي دماءَهم وأموالَهم إلا بحقِّ الإسلامِ وحسابُهم على اللَّهِ**»[(١)].

دلالة (حتى) في الحديث:

معنى (حتى) هو الغاية ولها حالات عدة: منها أن تكون جارة وهي التي تدخل على الأعيان نحو قام القوم حتى زيد، وقد يدخل ما بعدها كما في المثال، وقد لا يدخل، كقولنا أكلت السمكة حتى رأسها، وتدخل على المصادر ولا يدخل ما بعدها فيما قبلها، ويشمل دخولها المصادر المصدر الصريح المؤول[(٢)]، فتدخل على الفعل المضارع وتنصبه ويكون الفعل منصوباً بـ(أن) مضمرة يقدر بمصدر مؤول.

وإذا دخلت على الفعل المضارع فلها عدة معان، منها مرادفة (إلى) نحو قول اللَّه تعالى في قراءة النصب[(٣)]: ﴿وَزُلْزِلُوا۟ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢١٤] أي انتهى أمرهم من البلاء إلى حيث اضطروا إلى أن يقول الرسول متى نصر اللَّه[(٤)]، ويقول الطاهر بن عاشور: «وحتى غاية للمس والزلزال أي بلغ بهم الأمر إلى غاية يقول عندها الرسول والذين آمنوا معه متى نصر اللَّه»[(٥)]، ومثله قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَـٰكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ﴾ [طه: ٩١].

---

(١) صحيح البخاري: ٣٠ ـ (٢٥).

(٢) ـ: رصف المباني: ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٣) وأما على قراءة الرفع فهي ابتدائية وهي قراءة نافع وحده وقرأ الباقون بالنصب. ـ: السبعة في القراءات: ٨١، رصف المباني: ٢٥٧.

(٤) ـ: روح المعاني: ٢/ ٦٨١.

(٥) التحرير والتنوير: ٢/٣١٦.

وعلامة كون (حتى) للغاية أن يحسن في موضعها (إلى أن).

ومما انفردت به (حتى) عن (إلى) من حيث الصناعة الإعرابية أنه يجوز وقوع المضارع المنصوب بعدها، ونصب الفعل المضارع بأن مضمرة بعدها على ما ذهب إليه البصريون، و(أن يفعل) في تقدير مصدر[١].

والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ أن (حتى) إن كانت للغاية فلا يتحقق الانتهاء إلا بحصول ما بعدها وإن تعدد، فلو قال أحدهم: (لا أدرس حتى تأتيني بالكتاب وتسد الباب)، فالمعنى: لا تحصل الدراسة حتى يتحقق الأمران أي الإتيان بالكتاب وسد الباب، فإن أخل بأحد الأمرين فلن تتحقق الدراسة واللَّه أعلم.

وبهذا يتبين الفرق بين (حتى) و(إلى) من حيث الدلالة فلا يلزم تكرر (حتى) في اجتماع أمرين هما غاية لها بأن يقترنا في تحقق الغاية، وأما مع (إلى) فلا بد من تكرارها وإن كان في التقدير، فلا يقال ذهبت إلى بغداد والموصل إلا بعد أن يقدر ذهبت إلى بغداد ثم استأنفت فذهبت إلى الموصل. فلا يصح اقتران بغداد والموصل بل على معنى استئناف الذهاب واللَّه أعلم.

والظاهر عدم صحة قولنا لا آتيك إلى أن تفعل كذا وكذا، بل يقال: لا آتيك حتى تفعل كذا وكذا.

توجيه الحديث نحوياً:

اشتهر الكلام في أن حديث المسألة يشمل أهل الردة في زمن أبي بكر رضي اللَّه عنه، ولا بد من بيان المسألة قبل الخوض في التوجيه النحوي.

فقد ذكر الخطابي أن أهل الردة كانوا صنفين، صنفاً ارتدوا عن الدين ونبذوا الملة وعادوا إلى الكفر كأصحاب مسيلمة الكذاب والأسود العنسي، ومنهم من أنكر الشرائع كلها وعادوا إلى أمر الجاهلية، والصنف الآخر هم الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة فأنكروا وجوبها ووجوب أدائها إلى الإمام وهؤلاء هم أهل البغي، وإنما لم يدعوا بهذا الاسم (أهل البغي) في ذلك الزمن لدخولهم في غمار أهل الردة، وأضيف الاسم في الجملة إلى أهل الردة إذ كانت أعظم الأمرين وأهمهما[٢]، أما إذا أنكر فرض الزكاة طائفة من المسلمين بعد ذلك وإلى يوم القيامة فيحكم بكفر من يفعل ذلك بإجماع المسلمين؛ لأن أولئك عذروا بأسباب منها قرب العهد بالشريعة وجهلهم، أما اليوم فقد

---

(١) ـ: مغني اللبيب: ١/ ١٢٤ ـ ١٢٥.
(٢) ـ: المنهاج شرح صحيح مسلم: ٢/ ٥٢ ـ ٥٣، نيل الأوطار: ٤/ ١٢٥.

صارت من المعلوم من الدين بالضرورة[١]، فهذه مقدمة يعرف بها حال أهل الردة من غيرهم فيما له متعلق بالحديث.

و(حتى) في الحديث جعلت غاية المقاتلة وجود الشهادة وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، ومقتضى الغاية أي من فعل ذلك عصم دمه ولو جحد باقي الأحكام، هذا ما قد يفهم من مقتضى الغاية؟ ويجاب باب الشهادة بالرسالة يتضمن التصديق بما جاء به، بل إن نص الحديث (إلا بحق الإسلام) يدخل فيه جميع ذلك[٢].

والظاهر أن من أخلّ بواحد مما بعد (حتى) ـ أي الشهادة أو إقامة الصلاة أو إيتاء الزكاة ـ فإنه يقاتل ويستلزم أن يكون حلال الدم والمال[٣].

وذهب بعض العلماء إلى أن تارك الصلاة عمداً معتقداً وجوبها لا يقتل بل يحبس إلى أَنْ يحدِثَ توبة[٤]، وأما تارك الزكاة فتؤخذ منه قهراً، وفارقت الصلاة بأن الحاكم يستطيع أن يأخذ حقها من المال قهراً وليس كذلك الصلاة فلا تكون إلا بفعل صاحبها والله أعلم. فوقع الخلاف في مغيا الغاية، فهل لا بد من اعتبار الكل أم يكفي حصول واحد منها؟

فالجمهور ـ من السلف والخلف ـ على أنه لا بد من حصول الكل ولهذا قالوا بقتل تارك الصلاة عمداً حتى لو اعتقد وجوبها، وإن كان في المسألة خلافٌ[٥]، وأما تارك الزكاة فإن منع ماله من الأداء قوتل كحال من قاتلهم أبو بكر رضي الله عنه كما تقدم وإلا أخذت منه قهراً[٦]، قال النووي: «يستدل به على وجوب قتال مانعي الصلاة والزكاة أو غيرهما من واجبات الإسلام قليلاً كان أو كثيراً»[٧]، وهذا القول موافق لدلالة (حتى) من وجوب حصول مغيا الغاية وإن تعدد، وذهب آخرون إلى أن قرائن خارجية قد خصصت مغيا الغاية فلا يقتل تارك الصلاة عمداً إن اعتقد وجوبها، بل إن أنكر وجوبها، بيد أن العيني ذكر أن المأمور به هو القتال، ولا يلزم من إباحة القتال إباحة القتل[٨].

---

(١) ـ: المنهاج شرح صحيح مسلم: ٢/ ٥٥.
(٢) ـ: فتح الباري: ١/ ١٠٤.
(٣) ـ: نيل الأوطار: ١/ ٣٥٢.
(٤) ـ: عمدة القاري: ١/ ١٨١.
(٥) ـ: المنهاج شرح صحيح مسلم: ٢/ ١٤٤ ـ ١٤٥، عمدة القاري: ١/ ١٨١.
(٦) ـ: عمدة القاري: ١/ ١٨١.
(٧) المنهاج شرح صحيح مسلم: ٢/ ٦٠.
(٨) ـ: عمدة القاري: ١/ ١٨٢.

المطلب الثامن

على

وفيه ثلاثة أحاديث.

الحديث الأول: عن ابن عباس قال: (انتهى رسولُ اللَّهِ ﷺ إلى قَبْرٍ رَطْبٍ فصلَّىٰ عليه وصفّوا خلفَه وكبَّر أَربعاً)[١].

دلالة (على) في الحديث:

اتفق النحاة على أن (على) تفيد الاستعلاء حساً كقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦] أو معنى قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ولم يثبت أكثر البصريين غير هذا المعنى وتأولوا ما أوهم خلافه على التضمين[٢]. وذكر النحاة معاني أخرى لـ(على) لكنها لا تجري مع دلالتها في الحديث إلا ما ذكره ابن هشام[٣] من مجيئها للاستعلاء على المجرور أو على ما يقرب منه، ومثل له ـ أي للاستعلاء على ما يقرب من المجرور ـ بقوله تعالى: ﴿أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى﴾ [طه: ١٠]، وجعله الدماميني من الاستعلاء المجازي[٤]، وتبعه الآلوسي في كونه مجازاً إلا أنه يرى أنه صار حقيقة عرفية في الاستعلاء على مكان قريب ملاصق لها فيكون كقول سيبويه في قولنا: (مررت بزيد) إنه لصوق بمكان يقرب منه[٥]، وتابعه الطاهر بن عاشور على هذا[٦].

إلا أن الآلوسي نقل عن ابن الأنباري مجيء (على) بمعنى (عند)[٧]، ولم أر

---

(١) صحيح مسلم: ٢٢٦ ـ (٩٥٤).
(٢) ـ: الجنى الداني: ٤٤٤.
(٣) مغني اللبيب: ١/ ١٤٣.
(٤) ـ: تحفة الغريب بشرح مغني اللبيب: ١/ ٢٨٨.
(٥) ـ: روح المعاني: ١٦/ ٦٤٠.
(٦) ـ: التحرير والتنوير: ١٦/ ١٩٥.
(٧) ـ: روح المعاني: ١٦/ ٦٤٠، وبحثت عنه في أسرار العربية ولم أجده.

لهذا المعنى ذكراً في كتب حروف المعاني، إلا أن شراح الحديث ذهبوا إلى صحة مجيء (على) بمعنى (عند)، فذهب ابن حجر في باب (حلب الماء على الماء) عند حديث رسول اللَّه ﷺ: «**من حق الإبل أن تُحلب على الماء**»، أقول: ذهب ابن حجر إلى أن (على) بمعنى (عند)[١]، وبه قال أبو العباس القرطبي أيضاً[٢].

توجيه الحديث نحوياً:

دل ظاهر الحديث على جواز الصلاة على القبر، إلا أن العلماء ذهبوا إلى أن (على) في الحديث بمعنى (عند)، وأيدوا قولهم بحديث رسول اللَّه ﷺ: «**لا يَحلِفُ أَحدٌ على منبري كاذباً إلا تَبوأَ مقعدَهُ مِنَ النار**»[٣]، فذهب بعض المالكية إلى أن الحلف يكون عند المنبر وليس عليه، لأن (على) بمعنى (عند)، ويؤيد هذا المعنى ـ عندهم ـ أيضاً ما جاء في رواية أخرى قوله ﷺ: «**لا يحلِفُ أحدٌ على منبري هذا على يَمين آثمةٍ ولو على سواكٍ أَخضرَ إلا تبوأَ مقعدَه من النارِ أو وَجَبت له النارُ**»[٤]، كما ويؤيد أن يكون (على) بمعنى (عند) ما جاء في الحديث: «**لا تُصلّوا إلى القُبورِ ولا تجلِسوا عليها**»[٥] أي عندها، فنهى عن الصلاة إلى القبور والجلوس عندها، فالظاهر أن تكون (على) بمعنى (عند) في حديث المسألة.

ويحتمل الحديث معنى آخر: وهو أن يكون على تأويل حذف المضاف والمعنى: فصلى على صاحب القبر، ويؤيد هذا التأويل قوله ﷺ: «**إن هذهِ القبورَ مملوءةٌ ظلمةٌ على أهلِها، وإنَّ اللَّهَ عز وجل ينوّرُها لهم بصلاتي عليهم**»[٦]، ولو كان المراد على القبور لقال لصلاتي عليها، فدل على أن المراد أهل القبور وأصحابها واللَّه أعلم، ومما يقوي هذا أيضاً ما جاء عن ابن عباس: (أن رسولَ اللَّه ﷺ مرَّ بقبرٍ قد دُفِنَ ليلاً فقال: «**متى دُفِنَ هذا؟**»، قالوا: البارحةَ. قال: «**أفلا آذنتموني؟**»، قالوا: دَفنَّاهُ في ظلمةِ الليلِ فَكَرِهْنا أنْ نوقِظَك، فقامَ فَصَفَفْنا خلفَه. قال ابنُ عباسٍ: وأنا فيهم، فصلَّىٰ عليه)[٧]، فالمراد صلى على

---

(١) ـ: فتح الباري: ٥/ ٦١.
(٢) ـ: المفهم: ٢/ ٦١٦.
(٣) رواه أحمد وابن ماجه، ـ: نيل الأوطار: ٨/ ٣١١.
(٤) رواه أبو داود، ـ: عون المعبود: ٦/ ١٥٢.
(٥) صحيح مسلم: ٢٣٠ ـ (٩٧٢)، ـ: المفهم: ٢/ ٦٢٨.
(٦) صحيح مسلم: ٢٢٦ ـ ٢٢٧ ـ (٩٥٦)، ـ: المنهاج شرح صحيح مسلم: ٤/ ٢٧٢.
(٧) صحيح البخاري: ١٦٣ ـ (٨٥٧).

صاحب القبر على حذف المضاف أو يكون ذكر المحل وأراد الحال كما قاله العيني(١).

الحديث الثاني: قال الشعبي: أخبرني مَنْ مرَّ معَ النبي ﷺ على قبرٍ منبوذٍ فأمَّهم وصَفُّوا عليه(٢).

دلالة الحديث وتوجيهه:

ما بحث في الحديث المتقدم يقال عن هذا الحديث سواء بسواء.

الحديث الثالث: عن حكيم بن حزام أنه قال لرسول اللَّه ﷺ: أي رسول اللَّه، أرأيت أموراً كنت أتحنث بها في الجاهلية من صدقة أو عتاقة أو صلة رحم، أفيها أجر؟ فقال رسول اللَّه ﷺ: «**أسلمت على ما أسلفت من خير**»(٣).

دلالة (على) في الحديث:

تقدم أن (على) ترد عند النحاة للاستعلاء معنى كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وذكر ابن مالك(٤) وغيره أنها ترد للتعليل كقوله تعالى: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وذهب الأصوليون إلى صحة مجيء (على) للتعليل(٥).

توجيه الحديث نحوياً:

في الحديث وجهان حسب دلالة (على) ومعناها:

الوجه الأول: أن تكون (على) للاستعلاء، فمعنى الحديث ظاهراً: إن خيرك الذي عملته في الجاهلية باق وما تقدم لك مما عملته فهو لك، أي عملك في الإسلام فوق عملك في الجاهلية(٦)، فيكون صاحب عمل الخير في الجاهلية مأجوراً عليه في الإسلام.

وهذه المسألة أي كون عمل الخير في الجاهلية يثاب عليه صاحبه إن دخل

---

(١) ـ: عمدة القاري: ٨/ ١٢١.
(٢) صحيح البخاري: ١٦٣ ـ (٨٥٧).
(٣) صحيح البخاري: ٢٥٩ ـ (١٤٣٦)، مسلم: ٤٠ ـ (١٢٣).
(٤) ـ: شرح التسهيل: ٣/ ٣٥، مغني اللبيب: ١/ ١٤٣، الجنى الداني: ٤٤٥.
(٥) ـ: شرح جمع الجوامع: ٢/ ٢٣٢، الضياء اللامع: ١/ ٥١٥.
(٦) فيه إشارة بلاغية إلى أن عمل الإسلام يعلو على غيره أبداً.

الإسلام مبني على جواز خطاب الكفار بفروع الشريعة شرعاً، والمسألة فيها خلاف:

فظاهر كلام الشافعي في الأم[(١)] ومذهب الحنابلة ومقتضى قول مالك وأكثر أصحابه وعامة مشايخ أهل العراق من الحنفية على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة مطلقاً أي في الأوامر والنواهي بشرط تقدم الإيمان[(٢)] أي كما يخاطب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ﴾ [المدثر: ٤٢]، فأخبر تعالى أنه عذبهم بترك الصلاة وليس بالكفر فقط، واختار هذا القول الخطابي[(٣)]، وذهب فقهاء بخارى من الحنفية وبعض المعتزلة إلى أن الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة واستدلوا بأن العبادة لا تتصور مع الكفر فكيف يؤمر بها[(٤)]، ويلاحظ أن أصحاب القول الأول دليلهم نقلي والآخرون دليلهم عقلي.

وذهب فريق ثالث إلى أن الكفار مخاطبون بالنواهي دون الأوامر لأن الانتهاء ممكن في حالة الكفر، ولا يشترط فيها التقرب فجاز التكليف بها دون الأوامر[(٥)]، والظاهر من حيث الدليل النقلي صحة القول الأول كما أن حكيم بن حزام في حديث المسألة سأل رسول اللّٰه ﷺ عن أجر ما فعله في الجاهلية من خير فأجابه ﷺ بقول من جوامع الكلم يفيد ـ واللّٰه أعلم ـ أن له أجراً عليه.

ومما يؤيد أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة ما جاء في الحديث أن أناساً قالوا لرسول اللّٰه ﷺ: يا رسول اللّٰه، أنؤاخذ بما عملنا في الجاهلية؟ قال: «**أما من حسن منكم في الإسلام فلا يؤاخذ بها، ومن أساء أُخذ بعمله في الجاهلية والإسلام**»[(٦)]. ولهذا قال إبراهيم الحربي[(٧)] (ت٢٨٥هـ) في تأويل حديث المسألة:

---

(١) ٢/ ١٣٠.

(٢) ـ: المستصفى: ١/ ٩١ ـ ٩٢، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: ١/ ١٢٨، تهذيب الفروق: ٣/ ٢٣١.

(٣) ـ: عمدة القاري: ٨/ ٢٣٦.

(٤) ـ: المستصفى: ١/ ٩١ ـ ٩٢، فواتح الرحموت: ١/ ١٢٨، تهذيب الفروق: ٣/ ٢٣٢.

(٥) ـ: البحر المحيط: ١/ ٣٢٢، فواتح الرحموت: ١/ ١٢٨.

(٦) صحيح البخاري: ١٢٢٣ ـ (٦٩٢١)، مسلم: ٣٩ ـ (١٢٠) واللفظ لمسلم.

(٧) إبراهيم بن إسحاق الحربي، أبو إسحاق، من أعلام المحدثين وحفاظهم، فقيه حنبلي، زاهد، كان يرد عطايا الأمراء ولا يأخذها، له مصنفات في غريب الحديث ومناسك الحج ودلائل النبوة وغيرها. الأعلام: ١/ ٣٢.

ما تقدم لك من خير عملته فهو لك[١]، وقال المازري: ظاهره أن الخير الذي أسلفه كتب له، والتقدير: أسلمت على قبول ما سلف لك من خير[٢].

فالظاهر أن الكافر يثاب على فعله الخير في كفره بشرط الإسلام، وإنما كان الإسلام شرطاً للثواب لما جاء عن عائشة قالت: قلت: يا رسول اللَّه، ابن جدعان كان في الجاهلية يصل الرحم ويطعم المسكين فهل ذلك نافعه؟ قال: «**لا ينفعه**»، إنه لم يقل يوماً: «**رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين**»[٣]. ويبدو أن الإمام مسلم ذهب إلى أن (على) في الحديث للاستعلاء فقد ترجم له بقوله: «**مَنْ لَمْ يؤمنْ لم ينفعْهُ عملٌ صالحٌ ولا قربةٌ في الآخرةِ**»[٤]، وأما إن لم يؤمن الكافر وقد فعل خيراً في كفره، فأنبأنا رسول اللَّه ﷺ عنه بقوله: «**إنَّ الكافرَ يُثابُ في الدنيا بالرزقِ على ما يفعلُهُ مِنْ حَسَنةٍ**»[٥]، وبقوله ﷺ: «**إنَّ اللَّهَ لا يظلمُ مؤمناً حسنةً يُعطى بها في الدنيا ويُجزىٰ بها في الآخرةِ، وأما الكافرُ فيطعمُ بِحَسناتِ ما عَمِلَ للَّهِ بها في الدنيا حتى إذا أَفضَىٰ إلى الآخرةِ لم تكنْ لهُ حسنةٌ يُجْزىٰ بها**»[٦]، وقد يعترض على هذا التأويل بأن الفقهاء قالوا: (لا يعتد بعمل الكافر) فكيف يثاب عليه؟ فيقال: لا يعتد بعمل الكافر في أحكام الدنيا، بل أثبت النووي صحة بعض الأفعال منه كالكفارة، وذكر الخلاف فيمن[٧] حيث اغتسل حال كفْره ثم أسلم[٨].

وقد ذهب إلى هذا التأويل ابن بطال وغيره من المحققين، وإليه ذهب أبو العباس القرطبي[٩].

التوجيه الثاني: أن تكون (على) بمعنى اللام ويكون تأويل الحديث: إنك ببركة ما سبق لك من فعل الخير اهتديت إلى الإسلام، ذكره القاضي عياض[١٠]، واستدل أصحاب هذا التأويل بأن الكافر لا يصح منه عبادة وأنه

---

(١) ـ: إكمال المعلم: ١/ ٤١٦، المفهم: ١/ ٣٣٢، فتح الباري: ٣/ ٣٨١.
(٢) ـ: إكمال المعلم: ١/ ٤١٦.
(٣) رواه مسلم برقم ٢١٤.
(٤) صحيح مسلم: ٣٩.
(٥) ـ: فتح الباري: ٣/ ٣٨١.
(٦) رواه مسلم برقم ٢٨٠٨.
(٧) ـ: المنهاج شرح صحيح مسلم: ١/ ٣٢٧، عمدة القاري: ٨/ ٣٠٣.
(٨) ـ: المنهاج شرح صحيح مسلم: ١/ ٣٢٨.
(٩) ـ: المفهم: ١/ ٣٣٢.
(١٠) ـ: إكمال المعلم: ١/ ٤١٦.

مكلف بالإيمان أولاً حتى تصح العبادة ويثاب عليها[١].

فالتقدير والمعنى: أن عمل الخير الذي قدمته كان سبباً لدخولك الإسلام، ففيه أن عمل الخير حين يفعله غير المسلم وإن لم يثب عليه لكنه يكون سبباً للإسلام، وذلك بفضل اللَّه أولاً وأخيراً.

والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ أن يحمل الحديث على ظاهره وتكون دلالة (على) على أصلها أي الاستعلاء، وأنه إذا أسلم الكافر ومات على الإسلام فإنه يثاب على فعل الخير حال كفره، فإن مساق الحديث وقرائنه الخارجية تؤيد صحة أن تكون (على) للاستعلاء.

---

(١) ـ: المستصفى: ١/ ٩٢، البحر المحيط: ١/ ٣٢٢.

المبحث الثالث

أدوات العطف

وفيه أربعة مطالب :

المطلب الأول : الفاء

المطلب الثاني : الواو

المطلب الثالث : أو

المطلب الرابع : دلالة ثم

١٢٨

المطلب الأول

الفاء

وفيه حديثان.

الحديث الأول: عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه عن النبي ﷺ قال: «**لا يموتُ لمسلِمٍ ثلاثةٌ مِن الولدِ فَيَلِجُ النارَ إلا تَحِلَّةَ القَسَم**»[١].

دلالة الفاء في الحديث:

ترد الفاء عند النحاة على وجهين:

الوجه الأول: عاطفة في المفردات والجمل، ولا إجماع على إفادتها الترتيب والتعقيب، فقد خالف الفراء فذهب إلى أن ما بعد الفاء قد يكون سابقاً إذا كان في الكلام ما يدل على ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا بَيَٰتًا﴾ [الأعراف: ٤] والبأس والعذاب واقع قبل الإهلاك[٢]، ورأى صالح بن إسحاق الجرمي (ت٢٢٥هـ) أن (الفاء) قد تأتي لمطلق الجمع وذلك في الأماكن والمطر خاصة[٣]، والبصريون يؤولون ذلك كله ويجعلون الفاء للتعقيب على الإطراد، إلا أن التعقيب في كل شيء بحسبه[٤] ليكون التعقيب حقيقة لا مجازاً، والذي يحدد المهلة هو العادة، فالعادة هي التي تقضي بالمهلة أو انتفائها كما في دخلت المدينة فمكة[٥]، وذكر النحاة[٦] أنها إن عطفت جملة أو صفة فالأغلب إفادتها السببية كقوله تعالى: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾ [القصص: ١٥] وقوله: ﴿لَأَكِلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زَقُّومٍ﴾

---

(١) صحيح البخاري: ٢٢٨ ـ (١٢٥١).
(٢) ـ: معاني القرآن: ١/ ٣٧١، وأجاز الفراء أيضاً أن يكون الإهلاك والبأس وقعا معاً.
(٣) ـ: الجنى الداني: ١٢٢.
(٤) ـ: مغني اللبيب: ١/ ١٦١.
(٥) ولعل القول بأنها قد تفيد المهلة محتمل كما في المثال المذكور (دخلت المدينة فمكة) وإلا لو كانت للتعقيب فإنه ينبغي ألا يشتغل بأي شيء بعد دخول المدينة سوى الذهاب لمكة، وإلا لما صحت الفاء وهو غير وارد واللَّه أعلم.
(٦) ـ: رصف المباني: ٤٤، الجنى الداني: ١٢٣، مغني اللبيب: ١/ ٣٢٠.

﴿فَمَالِئُونَ مِنۡهَا ٱلۡبُطُونَ﴾ [الواقعة: ٥٢، ٥٣]، وقد تكون لمجرد الترتيب[١] نحو قوله تعالى: ﴿فَأَقۡبَلَتِ ٱمۡرَأَتُهُۥ فِي صَرَّةٖ فَصَكَّتۡ وَجۡهَهَا وَقَالَتۡ عَجُوزٌ عَقِيمٞ﴾ [الذاريات: ٢٩]، فهذه ثلاثة أمور تفيدها الفاء العاطفة وهي (الترتيب والتعقيب والسببية)، ولكن السببية مخصوصة بعطف الجمل وعطف الصفات، وقد تقدم أنه الغالب وليس مطرداً.

الوجه الثاني: عاطفة مع الفعل المضارع ولكنها قد تؤثر النصب في الفعل المضارع وحينئذٍ تسمى فاء السببية[٢]، وهي التي تنصب الفعل المضارع إما بأن مضمرة بعدها على قول البصريين أو بالمخالفة على قول الكوفيين أو بنفسها على قول أبي عمرو الجرمي وبعض الكوفيين[٣]، والمعطوف هو المصدر المنسبك من أن والفعل، ويقصد بفاء السببية (أن حصول ما قبلها سبب لحصول ما بعدها).

وبعض النحاة يزيد وجهاً ثالثاً للفاء وهو أن تكون زائدة دخولها كخروجها وهذا لم يثبته سيبويه، وأرجع المالقي هذا الوجه إلى الوجهين السابقين[٤]. هذا من حيث الوقوع.

أما من حيث الإعراب فقد ذكر النحاة أن نحو قولنا: (ما تزورني فتحدثُني) يجوز في (تحدثني) الرفع والنصب، والمعنى على الرفع في (ما تزورني فتحدثُني) كل واحد من الفعلين مقصود نفيه وكأنَّ أداةَ نفْيٍ منطوق بها بعد الفاء، فالعطف على ظاهر الفعل الأول لأن الفعلين منفيان، والكلام كله ليس جملة واحدة بل هو جملتان أي (ما تزورني) فهذه واحدة، (ما تحدثني) فهذه أخرى، وعلى هذا التأويل تكون دلالة الكلام على النفي في الجملتين، فالفعل الثاني يوافق الفعل الأول في المعنى أي إنهما منفيان، قال سيبويه: «وإن شئت أشركت بين الأول والآخر فدخل الآخر فيما دخل فيه الأول فتقول: ما تأتيني فتحدثني كأنك قلت: ما تأتيني وما تحدثني»[٥]. وأما المعنى على النصب في (تحدثَني) فهو على معنى الحال أي ما تزورني محدثاً[٦]، أي لو زرتني لحدثتني فالنفي متوجه للزيارة ولهذا امتنع الحديث، وعلى هذا التأويل تختلف دلالة الكلام عن حالة الرفع، فالفعل الثاني

---

(١) ـ: مغني اللبيب: ١/ ١٦٣.
(٢) أوضح المسالك: ٤/ ١٧٧.
(٣) عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك: ٤/ ١٧٧.
(٤) ـ: رصف المباني: ٤٤.
(٥) الكتاب: ٣/ ٣٠.
(٦) ـ: م.ن: ٣/ ٣٢.

يخالف الفعل الأول في الإثبات والنفي، فالقصد أنه نفى الإتيان فانتفى من أجله الحديث كأنه قال: ما تأتينا فكيف تحدثنا، والتحديث لا يكون إلا مع الإتيان[١].

وله معنى ثان على النصب وهو ما تأتيني أبداً إلا لم تحدثني، قال سيبويه: «أي منك إتيانٌ كثير ولا حديثَ منك»[٢]، فالمعنى على هذا التقدير فيه إثبات الإتيان ولكنه نفى الحديث، فالحديث منفي على كلا التقديرين، فما ذهب إليه الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد من قول القائل: (لا تزورنا فنكرمك) بقوله: «إن جعلت الفاء لمجرد السببية كان معنى هذا المثال أن إكرامنا إياك مترتب على عدم زيارتك ومتسبب عنه، وذلك إذا كنت كارهاً لزيارته غير راغب فيها»[٣]. أقول: ما ذهب إليه غير صحيح لأن سيبويه نص على أن لا حديث على كلا التقديرين[٤]. وعلى مثال محمد محيي الدين عبد الحميد يمتنع الإكرام لامتناع الزيارة والتقدير (ما تزورنا أبداً إلا لم نكرمك) واللَّه أعلم.

وأما الأصوليون فقد أثبت الجويني صحة دلالة الفاء على الترتيب والتعقيب والتسبيب وأجاز ورودها مورد الواو بأن تكون للعطف والتشريك وأكثر ما يكون ذلك في أسماء البقاع[٥]، وحصرها الجصاص في الترتيب والتعقيب بلا مهلة ولا تراخ[٦]. أما السبكي والجلال المحلي فقد وافقا النحاة في دلالتها إلا في الجوابية فلا تلزم الفاء الرابطة للجواب السببية عندهما[٧] نحو قوله تعالى: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ [المائدة: ١١٨]. وتابع الزركشي ما قاله النحاة نقلاً وخلافاً[٨]، وأما الأحناف فقد أثبتوا كونها للتعقيب والسببية إذا دخلت على فعلين نحو لا تمازح اللئيم فيجترئ عليك[٩].

توجيه الحديث نحوياً:

ورد الحديث في بيان فضل من مات له ولد فاحتسب، وفي الحديث

---

(١) ـ: المقرب: ١/ ٢٦٤.
(٢) الكتاب: ٣/ ٣٠.
(٣) عدة السالك: ٤/ ١٨٧.
(٤) ـ: الكتاب: ٣/ ٣٠.
(٥) ـ: البرهان في أصول الفقه: ٥١ ـ ٥٢.
(٦) ـ: الفصول في الأصول: ١/ ٣٢ ـ ٣٣.
(٧) ـ: الإبهاج: ٣/ ٨٨٦، شرح جمع الجوامع: ٢/ ٢٣٣ ـ ٢٣٤.
(٨) ـ: البحر المحيط: ٢/ ١٠ ـ ١٤.
(٩) ـ: ميزان الأصول: ٢/ ٨٤٦.

احتمالان للفاء أي باعتبار إما أن تكون ناصبة بأن مضمرة بعدها أو يكون الفعل مرفوعاً.

الاحتمال الأول: أن يكون الفعل المضارع (فيلج النار) منصوباً، والفعل (يلج النار) على هذا التقدير يخالف الأول في المعنى أي في الإثبات والنفي، وهو ما اختاره ابن الحاجب[١] والمباركفوري[٢]، والفاء للترتيب والتعقيب والسببية والكلام جملة واحدة وليس جملتين، والتقدير لا يموت والجاً النار، أي على معنى الحال فانتفى الولوج في النار للمسلم بسبب موت ثلاثة من الولد أي مع الصبر والاحتساب.

ولم يرتض الطيبي أن ينصب الفعل المضارع بعد النفي بتقدير أن مضمرةً، لأنَّ شرطَ النصب ـ عنده ـ أن يكون بين ما قبل الفاء وما بعدها سببية، ويرى أن لا سببية في الحديث (إذ لا يجوز أن يكون موتُ الأولاد ولا عدمه سبباً لولوج من ولدهم النارَ)[٣]، وجعل الفاء بمعنى الواو التي للجمع، فالمعنى عند الطيبي ـ إن كانت الرواية بالنصب ـ لا يجتمع لمسلم موت ثلاثة من ولده وولوجه النار، ولا بد من التنبيه على أن الواو عند النحاة لمطلق الجمع، وأظنهم يقصدون بمطلق الجمع اجتماع الحكم وليس المعية، فقد قرروا أنها قد تكون للمعية وهو الراجح أو للترتيب وهو كثير أو لعكسه وهو قليل[٤]، ففرقوا بين مطلق الجمع والمعية فأثبتوا معنى الواو للأول أي من حيث الحكم، وإلا فمن حيث الدلالة فقد تفيد المعية أو الترتيب أو على التأخير والتقديم واللَّه أعلم. ولهذا نقول: يبدو أن الطيبي اختار أن تكون الفاء بمعنى الواو الدالة على المعية.

ونظر ابن حجر في كلام الطيبي ورأى أن السببية حاصلة، فإن تخفيف الولوج مسبب عن موت الأولاد ولكن بشرطه، وهو أن يكون الأولاد لم يبلغوا الحنث (الحلم) فتكتب عليهم الآثام، وأن يكون الوالد مسلماً، ومع الصبر واحتساب الأجر عند اللَّه كما ترجم لذلك البخاري[٥] رحمه اللَّه. فالظاهر أن رواية النصب تدل على السببية ويعضدها قول رسول اللَّه ﷺ: «**أيما امرأة مات لها ثلاثة من الولد**

(١) ـ: أمالي ابن الحاجب: ٢٣٣.
(٢) تحفة الأحوذي: ٣/ ٥٠٩.
(٣) ـ: فتح الباري: ٣/ ١٥٩.
(٤) ـ: ارتشاف الضرب: ٢/ ٦٣٣، مغني اللبيب: ٢/ ٣٥٤.
(٥) ـ: صحيح البخاري: ٢٢٧.

كانوا لها حجاباً من النار، قالت امرأة: واثنان، قال: واثنان»[١]، فظاهر الحديث يدل بوضوح على أن موت الولد سبب لكونهم حجاباً للأم من النار، وهو موافق لقول النحاة والأصوليين كما تقدم.

الاحتمال الثاني: أن تكون الرواية بالرفع، فالكلام في الحديث على تقدير جملتين أي لا يموت لمسلم ثلاثة من الولد فهذه جملة، ولا يوجد ولوج النار عقبه إلا مقداراً يسيراً، وهذه جملة أخرى. ولا شك في أن هذا المعنى على هذا التقدير ضعيف، بل لا يصح، فالجملة الأولى ليس لها معنى، وهي خطأ في الواقع. ولهذا فالراجح رواية النصب من حيث الدلالة والإعراب، ويؤيدها القرينة الخارجية أعني الحديث الذي ذكرناه.

ولا بد من الإشارة إلى أن ابن حجر أورد عن صاحب المشارق[*] أن المعنى أن الولوج لا يحصل عقب موت الأولاد[٢]، والمقصود ـ والله أعلم ـ نفي وقوعهما بصفة أن يكون الثاني عقب الأول، فكأنه نظر إلى أن الفاء تعقيبية، ولعله كان يرى أنها لا تفيد مهلة ولا تراخياً فحكم على المعنى بذلك، ويبدو أنه نفى عذاب القبر لمن يموت له ثلاثة من الولد، وقد تقدم أن كل شيء بحسبه في العطف بالفاء كما في دخلت بغداد فالموصل، وأما قوله ﷺ: «**إلا تحلة القسم**» فقد قيل: إلا ما تحلل به القسم، فإنه يقال: فعلته تحلة القسم أي قدر ما حللت به يميني ولم أبالغ[٣]. والجمهور[٤] على أن القسم هو قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١].

وأما من حيث دلالة الاستثناء في «**إلا تحلة القسم**» فيحتمل أن يكون استثناء منقطعاً بمعنى لكن تحلة القسم، ومعنى الحديث لا يموت لمسلم ثلاثة من الولد فتمسه النار أصلاً، وتم الكلام هنا، ثم استأنف فقال: «**إلا تحلة القسم**» أي لكن تحلة القسم لا بد منها لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١]، وهو الجواز على الصراط أو رؤية النار، أو الدخول دخول سلامة فلا تمسه النار كما ذكر المفسرون في تأويل هذه الآية[٥].

---

(١) صحيح البخاري ٢٢٨ ـ (١٢٤٩)، فتح الباري: ٣/ ١٥٣.
(*) هو القاضي عياض واسم الكتاب مشارق الأنوار على صحيح الآثار. الأعلام: ٥/ ٩٩.
(٢) ـ: فتح الباري: ٣/ ١٥٩.
(٣) ـ: إكمال المعلم ٨/ ١١٢، المفهم: ٦/ ٦٣٩، فتح الباري: ٣/ ١٥٩.
(٤) ـ: إكمال المعلم: ٨/ ١١٢، فتح الباري: ٣/ ١٥٩.
(٥) ـ: الجامع لأحكام القرآن: ١١/ ١١٨.

ويحتمل الاستثناء أن يكون بمعنى الواو أي لا تمسه النار قليلاً ولا تحلة القسم كما ذكره أبو العباس القرطبي[(١)]، ويشهد له ما نقله الكوفيون في قول الشاعر:

وَكُــلّ أخٍ مــفــارِقُــه أَخــوهُ ... لَـعَـمْـرُ أَبـيـكَ إلا الـفَـرْقَـدانِ[(٢)]

فقال الكوفيون: إن (إلا) هنا بمعنى الواو كقوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ ۚ﴾ [النساء: ١٤٨] أي ومن ظلم لا يحب أيضاً الجهر بالسوء منه[(٣)].

الحديث الثاني: عن ٱبنِ عباسٍ قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**مَنْ بَدّلَ دينَهُ فاْقتلوهُ**»[(٤)].

دلالة الفاء في الحديث:

تقدم أن الفاء تأتي للتعقيب والترتيب والسببية غالباً، وتقدم ذكر الخلاف في كونها للمهلة، والأصح أن مهلة كل شيء بحسبه.

توجيه الحديث نحوياً:

أجمع الفقهاء على أن من كان مسلماً ذكراً متبرئاً من كل دين ثم ثبت عنه أنه ارتد عن الإسلام على أنه يقتل، واختلفوا في المرتدة والجمهور على أنها تقتل أيضاً[(٥)] نظراً لعموم (من) في الحديث، فإن (من) من ألفاظ العموم[(٦)]، وذهب الأحناف إلى أن المرأة لا تقتل لتخصيص العموم بحديث صحيح عن رسول اللَّه ﷺ أنه نهى عن قتل النساء[(٧)]. واختلف الفقهاء في استتابة المرتد، فمنهم من قال: يقتل المرتد ولا تعرض عليه التوبة، وكأنهم فهموا ذلك من دلالة (الفاء) التي للتعقيب، فقالوا: لا يجب الاستتابة للمرتد، فقد ذكر الأستاذ أبو

---

(١) ـ: المفهم: ٦/ ٦٣٩.
(٢) ـ: خزانة الأدب: ٣/ ٤٢٣.
(٣) ـ: م.ن: ٣/ ٤٢٣ ـ ٤٢٤.
(٤) صحيح البخاري: ١٢٢٤ ـ (٦٩٢٢).
(٥) ـ: المحلى لابن حزم: ١٢/ ١٠٨ ـ ١٠٩، فتح الباري: ١٢/ ٣٣٥، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث: ٥٥٩، أسباب اختلاف الفقهاء: ٣٥٧.
(٦) ـ: شرح جمع الجوامع: ١/ ٤٠٩ ـ ٤١٠.
(٧) ـ: سبل السلام: ٤/ ٥٠.

إسحاق الأسفراييني أن (الفاء) إن كانت للجزاء فلا خلاف أنها للتعقيب[(١)]، والجزاء واضح في الحديث، فالقتل مسبب عن الردة والعياذ باللَّه، ولهذا قال الزركشي عن الحديث: «فإن جعلناه للتعقيب ـ أي الحديث يفيد التعقيب بواسطة الفاء ـ كان دليلاً على عدم الوجوب وإلا فلا»[(٢)]، إلا أن بعض الفقهاء قالوا بوجوب الاستتابة، فمنهم من قال مرة، ومنهم من قال ثلاثة أيام كالشافعية[(٣)]. وكأن من قال بوجوب الاستتابة فهم أن الفاء لها تراخ، فقد نص الفارسي على أن (ثم) أشد تراخياً من (الفاء) إذ قال: «وثم مثل الفاء في هذا إلا أنها تؤذن بتراخٍ أزيد مما في الفاء»[(٤)]، فدل على أن (الفاء) لها تراخ، وكذلك ذكر غيره من المتقدمين، ولم يدع أنها للتعقيب إلا المتأخرون[(٥)]، ولدلالة (الفاء) على المهلة ذهب بعض الفقهاء إلى وجوب الاستتابة للمرتد ثلاثة أيام أو أكثر؛ لأن الفاء للترتيب مع المهلة عندهم، ولهذا قال ابن حجر: «وكأنهم فهموا من قوله ﷺ: «**من بدل دينه فاقتلوه**» أي إن لم يرجع»[(٦)]، فلم يجعل الفاء للتعقيب من غير مهلة لأن تعليق الرجوع يدل على المهلة واللَّه أعلم.

---

(١) ـ: البحر المحيط: ٢/ ١٤.
(٢) ـ: م.ن: ص.ن.
(٣) ـ: حاشية البجيرمي على الخطيب: ٤/ ٢٠٤.
(٤) ـ: المقتصد في شرح الإيضاح: ٢/ ٩٤١.
(٥) ـ: البحر المحيط: ٢/ ١٢.
(٦) فتح الباري: ١٢/ ٣٣٧.

المطلب الثاني

الواو

وفيه حديثان.

الحديث الأول: عن رافع بن خديج قال: سمعت النبيّ ﷺ يقول: «**شَرُّ الكَسْبِ مَهْرُ البغيِّ، وثَمنُ الكَلْبِ، وكَسْبُ الحَجَّامِ**»[(١)].

دلالة الواو في الحديث:

ذكر النحاة أن الواو ترد عاطفة، وهي أم حروف العطف لكثرة استعمالها[(٢)]. ولها في العطف ـ فيما يخص حديث المسألة ـ حالتان:

الحالة الأولى: عطف المفرد على المفرد: فإذا عطفت مفرداً على مفرد فإنها تشرك بينهما في اللفظ والمعنى أو يقال في الإعراب والحكم[(٣)]، وعامة أهل اللغة على أنها للجمع[(٤)]، أي تجمع المعطوف والمعطوف عليه في الحكم، ولا يقصدون (بالجمع) الاجتماع بل يقصدون التشريك في الحكم، فما نقله أبو حيان عن بعض أصحابه من قوله: «إذا عطفت بالواو معها لأفادت المنع من الجميع كقولك: واللَّه لا كلمت زيداً ولا عمراً، ولو حذفتها لجاز أن تكلم أحدهما لأن الواو للجمع، وإعادة لا كإعادة الفعل، فيصير الكلام جملتين»[(٥)]، أقول: فما قاله هذا البعض غير صحيح، لأنه يفهم من كلامه تفسير (الجمع) بالمعية والاجتماع، والنحاة لا يقصدون هذا أبداً.

قال ثعلب: «إذا قلت: قام زيد وعمرو، فإن شئت كان عمرو بمعنى التقديم على زيد، وإن شئت كان بمعنى التأخير، وإن شئت كان قيامهما معاً»[(٦)]. ثم رأيت

---

(١) صحيح مسلم: ٤٠١ ـ (١٥٦٨).
(٢) ـ: رصف المباني: ٤٧٣، الجنى الداني: ١٨٨.
(٣) ـ: ارتشاف الضرب: ٢/ ٦٣٣، رصف المباني: ٤٧٣، الجنى الداني: ٩٨٨.
(٤) ـ: البحر المحيط: ٢/ ٥.
(٥) ارتشاف الضرب: ٢/ ٦٣٥.
(٦) المجالس: ٢/ ٣٨٦، ارتشاف الضرب: ٢/ ٦٣٣، الجنى الداني: ١٨٨.

الرضي قال: «المراد بالجمع ههنا ألا يكون لأحد الشيئين أو الأشياء كما كانت (أو) و(إما)، وليس المراد اجتماع المعطوف والمعطوف عليه في الفعل في زمان أو في مكان، فقولك جاءني زيد وعمرو أو فعمرو أو ثم عمرو أي حصل الفعل من كليهما»[(١)]. ونقل الزركشي عن أبي حيان قوله: حكاية الإجماع على أنها للجمع غير صحيح[(٢)]، أي أنها تفيد العطف فقط، ولم أَرَ هذا القول لأبي حيان لا في الارتشاف ولا في تفسيره بعد تتبع وبحث، بل كونها للجمع منقول عن عامة أهل اللغة كما تقدم، أما إفادتها الترتيب أو كونها لمطلق الجمع فهذا فيه خلاف، ونقله النحاة في كتبهم[(٣)].

وخلاصة القول فيما يبدو ـ واللّه أعلم ـ قول ابن مالك: «والمعطوف بالواو إذا عري من القرائن احتمل المعية احتمالاً راجحاً، والتأخر احتمالاً متوسطاً، والتقدم احتمالاً قليلاً»[(٤)]، وللقرائن السياقية أو الحالية أثرها في تعيين أحد الاحتمالات، ومن أحسن ما يستدل على أن الواو لا تفيد الترتيب قوله ﷺ: «**لا يقولَنَّ أحدُكُم ما شاءَ اللَّهُ وشاءَ فلانٌ، ولكنْ قولوا ما شاءَ اللَّهُ ثمَّ شاءَ فلانٌ**»[(٥)]. فلو أفادت الواو الترتيب لساوت ثم، ولما فرق عليه الصلاة والسلام بينهما.

الحالة الثانية: عطف الجملة على الجملة: فالواو في هذه الحالة لا يلزم فيها تشريك في اللفظ ولا في المعنى، ولكن في الكلام خاصة فتفيد أن الكلام في زمان واحد أو أن المتكلم له قصد في الجمع[(٦)]. ففي عطف الجمل قد يختلف حكم الجملة الثانية عن الأولى وإن كان ظاهرهما واحداً.

أما الأصوليون فقد ذهب جمهورهم إلى أن الواو تفيد التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الذي أسند إليهما، وزاد إمام الحرمين فقال: «فإذن مقتضى الواو العطف والاشتراك، وليس فيه إشعار بجمع ولا ترتيب»[(٧)]. إلا أنه

---

(١) شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٣٦٣.
(٢) ـ: البحر المحيط: ٢/ ٦.
(٣) ـ: شرح الرضي: ٢/ ٣٦٤، ارتشاف الضرب: ٢/ ٦٣٣ ـ ٦٣٤، مغني اللبيب: ٢/ ٣٥٤، الجنى الداني: ١٨٨ ـ ١٩٠.
(٤) شرح التسهيل: ٣/ ٢٣٦.
(٥) سنن أبي داود: ٨٣٥ ـ (٤٩٩٨).
(٦) ـ: رصف المباني: ٤٧٨.
(٧) البرهان في أصول الفقه: ١/ ٥١. ـ: البحر المحيط: ٢/ ٤، شرح جمع الجوامع: ٢/ ٢٦٩.

نقل عن بعضهم أنها تفيد العطف ولا تقتضي بأصلها جمعاً ولا ترتيباً، وإنما ذلك يؤخذ من أمر زائد عليها[(١)]، ولعل القائل بهذا القول نظر إلى أن الواو قد تأتي بمعنى أو كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣]، وتأتي لمعان أخرى. وهذا القول يشبه ما نقله الزركشي عن أبي حيان من أن إفادتها الجمع ليس أمراً مجمعاً عليه كما تقدم، وذهب أبو العباس القرطبي إلى أن (الواو) لا تقتضي المساواة في المعطوفات[(٢)]. ويقصد به أن يكون المعطوف مساوياً للمعطوف عليه في الحكم، أي إنه يأخذ الحكم نفسه، وهذا القول جدير بالنظر؛ لأن إفادة الواو الجمع في الحكم لا تقتضي المساواة في الحكم، ولكن يقتضي القول بالمساواة القول بالجمع في الحكم، أي من غير عكس والله أعلم.

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف العلماء في توجيه هذا الحديث، لأنه قد ورد من الأحاديث والآثار ما يدل على أن الرسول ﷺ احتجم وأعطى الحجام أجره[(٣)]، حتى قال ابن عباس: (لو كان حراماً لم يعطه)[(٤)]. فالحديث ظاهره أن كسب الحجام يجتمع مع ثمن الكلب ومهر البغي (الزنا) في الحكم وهو كونه شر الكسب؛ لأن العطف بالواو، فمن قال بأن (الواو) للتشريك في الحكم ذهب إلى أن كسب الحجام حرام إلا أنه ادعى النسخ لورود أدلة تبيح أخذ الأجرة على الحجامة، وذهب إلى هذا الرأي الطحاوي[(٥)].

والظاهر أن الواو للتشريك في الحكم كما ذهب إليه عامة النحاة والأصوليين، ويكون لفظ (شر) في الحديث محمولاً على القدر المشترك بين الحرمة والكراهة، فتحمل كل مسألة على حكم خاص بها بما يتفق وما احتفت به من القرائن، فيكون كسب الحجام حلالاً، وهو قول الجمهور[(٦)].

وللحديث تأويل آخر بأن يقال إن (شر) من المشترك اللفظي ولا بأس بحمل

---

(١) ـ: البحر المحيط: ٢/ ٤.
(٢) ـ: المفهم: ٤/ ٤٤٥.
(٣) صحيح البخاري: ٣٦٧ ـ (٢١٠٣).
(٤) م.ن: ص.ن. ـ: فتح الباري: ٤/ ٥٧٩.
(٥) ـ: فتح الباري: ٤/ ٥٧٩.
(٦) ـ: فتح الباري: ٤/ ٥٧٩، عون المعبود: ٦/ ٢٨٤، تحفة الأحوذي: ٤/ ١٧٤.

اللفظ المشترك على جميع مدلولاته إذا لم يمنع مانع، وهو قول الشافعية[١]، فيكون كل حكم على حدة في الحديث، قال الخطابي: «وقد يجمع الكلام بين القرائن في اللفظ، ويفرق بينهما في المعاني، وذلك على حسب الأغراض والمقاصد فيها، وقد يكون الكلام في الفصل الواحد بعضه على الوجوب وبعضه على الندب، وبعضه على الحقيقة وبعضه على المجاز، وإنما يعلم ذلك بدلائل الأصول وباعتبار معانيها»[٢].

أو يقال إن (الواو) في الحديث لا تقتضي المساواة في الحكم وإن اقتضت الجمع، فالواو في الحديث جمعت بين كسب الحجام ومهر البغي وثمن الكلب، ولكن الحكم يختلف لأن الواو لا تقتضي بأصلها المساواة في الحكم، ويصح حمل كلام الخطابي المتقدم على هذا التأويل أيضاً.

وأما ابن العربي[٣] (ت٥٤٣هـ) وهو من المالكية فقد حمل الحرمة في كسب الحجام على ما إذا كان عمل مجهول، ومحل الجواز ما إذا كانت الأجرة على عمل معلوم[٤].

هذه تأويلات الحديث إن كان من عطف المفرد على المفرد كما هي الرواية التي ذكرناها، وأما ما جاء في بعض الروايات من قوله ﷺ: «**ثمن الكلب خبيث، ومهر البغي خبيث، وكسب الحجام خبيث**»[٥]، فهو من عطف الجملة على الجملة، وهو لا يقتضي تشريكاً في الحكم كما تقدم عن المالقي، فيحمل لفظ (الخبيث) في الحديث كل على محمله بما أضيف إليه من قرائن، وقد دلت القرائن على أن كسب الحجام حلال فلا يكون لفظ (خبيث) مقصوداً منه الحرمة، بل يحمل اللفظ على دناءة الكسب، ويحمل الزجر المفهوم من لفظ (خبيث) في كسب الحجامة على كراهة التنزيه[٦]. وأما ثمن الكلب ومهر البغي فيحمل على الحرمة لنجاسة الأول وحرمة الثاني.

---

(١) ـ: الإحكام في أصول الأحكام: ١/ ٢٢، شرح جمع الجوامع: ١/ ٢٩٤، وـ: المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه: ١٠٠.

(٢) عون المعبود: ٦/ ٢٨٩.

(٣) محمد بن عبد اللّه بن محمد المعاقري الإشبيلي المالكي، كان قاضياً وبلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين، وصنف كتباً في علوم الشريعة، يقال عنه: إنه ختام علماء الأندلس وآخر أئمتها وحفاظها. الأعلام: ٦/ ٢٣٠.

(٤) ـ: فتح الباري: ٤/ ٥٧٩.

(٥) صحيح مسلم: ٤٠١ ـ (١٥٦٨).

(٦) ـ: فتح الباري: ٤/ ٥٧٩.

ولعل اجتماع الثلاثة (ثمن الكلب، وثمن البغي، وثمن الحجامة) في حمل الخبيث على ثمنهم يدل على أمر يجمعهم ويبدو أنه (النجاسة)، فالكلب نجس العين، والبغي نجس الباطن، والحجام لأنه يستخرج الدم النجس اجتمع معهما واللَّه أعلم.

الحديث الثاني: عن ابن عمر قال رسول اللَّه ﷺ: «**إنَّ اليهودَ إذا سلَّموا عليكم يقولُ أَحَدُهُم: السامُ عليكم، فقولوا: (وعليكَ)**»[(١)].

دلالة الواو في الحديث:

تقدم أن الواو إذا كانت من باب عطف الجمل على الجمل فلا تقتضي تشريكاً في الحكم، والظاهر أن قولهم: (لا تقتضي) يفيد أن الواو لا يلزم منها التشريك في الحكم ولا يقصد به عدم صلاحيتها، فكونها غير لازمة للتشريك لا تقتضي عدم صلاحيتها له، فهناك فرق بين عدم اللزوم وصحة الوقوع واللَّه أعلم.

وإذا لم تقتض الواو التشريك في الحكم في عطف الجمل فقد ذكر النحاة أنها تكون للاستئناف، وبعضهم يسميها حينئذٍ حرف ابتداء[(٢)]، «وهي الواو التي يكون بعدها جملة غير متعلقة بما قبلها في المعنى ولا مشاركة له في الإعراب»[(٣)]، فوظيفة الواو هنا هي ربط الجمل وقد تفيد أمراً يقصده المتكلم من الحالية أو غيرها. وقد تقع بعدها جملة اسمية أو جملة فعلية. وترد الواو عند نحاة الكوفة والأخفش[(٤)] والمبرد[(٥)] زائدة وهي التي دخولها كخروجها، ومذهب البصريين عدم جواز كونها زائدة[(٦)].

توجيه الحديث نحوياً:

رد السلام على أهل الذمة أوجبه جمهور العلماء كابن عباس وقتادة وغيرهما أخذاً من الدلائل العامة لوجوب رد السلام، وقال آخرون: لا يرد عليهم إلا كما جاء في الحديث[(٧)]، وقد اختلفت أنظار العلماء في فهم الحديث من حيث الدلالة

---

(١) صحيح البخاري: ١٢٢٥ ـ (٦٩٢٨)، مسلم: ٥٦٤ ـ (٢١٦٤)، واللفظ لمسلم.
(٢) ـ: رصف المباني: ٤٧٩.
(٣) مغني اللبيب: ٢/ ٣٥٩.
(٤) ـ: رصف المباني: ٤٨٦، مغني اللبيب: ٢/ ٣٦٢.
(٥) ـ: المقتضب: ٢/ ٨٠.
(٦) م.ن: ٢/ ٨١.
(٧) ـ: زاد المعاد: ٢/ ٣٧.

اللغوية ومن حيث التوجيه النحوي، فأكثر العلماء ذهبوا إلى أن معنى (السام عليكم) هو الموت عليكم[١]، فالسام: الموت ومنه حديث رسول اللَّه ﷺ: «**في الحبَّةِ السوداءِ شفاءٌ مِنْ كلِّ داءٍ إلا السامَ**»[٢].

فيكون معنى الحديث دعاء اليهود على المسلمين بالموت، وذهب قتادة[٣] (ت١١٨هـ) إلى أن السام من السآمة وهو الملال[٤]، ولعله أخذ ذلك من مجيء إحدى الروايات بالهمز وهي (السأمُ عليكم). قال ابن الأثير: «هكذا جاء في رواية مهموزاً من السأم»[٥]، ومعنى الحديث دعاء من يسأم ويمل المسلمون دينهم[٦]، وأكثر العلماء على المعنى الأول[٧]، فإذا تقررت الدلالة اللغوية للحديث فنبحث التوجيه النحوي، والواو لها احتمالات فهي إما عاطفةٌ أو استئنافيةٌ أو زائدةٌ.

الاحتمال الأول: أن تكون عاطفة في قول الرسول ﷺ: «**وعليك**»، وفيه إفادة العطف على ما قبله، ويكون المعنى: الموت نازل علينا وعليكم، وتكون الواو عاطفة والمعطوف عليه محذوفاً، وتقدير الكلام السام علينا وعليكم، ويكون الكلام خبراً لا إنشاء، لأنه ﷺ لا يدعو على نفسه وعلى المسلمين بالموت، فالرسول ﷺ يخبر بأن الموت سينزل علينا وعليكم وهو بأمر اللَّه لا بدعائكم.

واختار أبو العباس القرطبي[٨] وابن القيم[٩] أن تكون الواو عاطفة على بابها إلا أن الحكم ـ وهو الدعاء ـ يتخلف عن المعطوف، ولكن ليس بسبب الدلالة اللغوية، ولكن من طريق شرعي، وهو أن دعاء المسلمين مجاب، ودعاء غيرهم غير مجاب، فالواو تفيد العطف والتشريك في الحكم، إلا أن العطف تحقق والتشريك تخلف بسبب شرعي.

---

(١) ـ: النهاية في غريب الحديث: ٢/ ٤٢٦، إكمال المعلم: ٧/ ٤٩، فتح الباري: ١٢/ ٣٥١.
(٢) رواه أحمد والبخاري ومسلم، ـ: الجامع الصغير: ٢/ ٥٦٤.
(٣) قتادة بن دعامة بن قتادة، أبو الخطاب السدوسي البصري، مفسر، حافظ، ضرير أكمه، أحفظ أهل البصرة، كان مع علمه بالحديث رأساً بالعربية، وأيام العرب والنسب، وكان يرى القدر ويدلس في الحديث. الأعلام: ٥/ ١٨٩.
(٤) ـ: إكمال المعلم: ٧/ ٤٩.
(٥) النهاية في غريب الحديث: ٢/ ٣٢٨.
(٦) ـ: إكمال المعلم: ٧/ ٤٩، فتح الباري: ١٢/ ٣٥١.
(٧) ـ: إكمال المعلم: ٧/ ٤٩، المفهم: ٥/ ٤٩٠، فتح الباري: ١٢/ ٣٥١ ـ ٣٥٢، زاد المعاد: ٢/ ٣٦.
(٨) ـ: المفهم: ٥/ ٤٩٠.
(٩) ـ: زاد المعاد: ٢/ ٣٦.

الاحتمال الثاني: أن تكون (الواو) استئنافية ويكون تقدير (وعليك) الواو استئنافية و(عليك) جار ومجرور خبر مقدم، والمبتدأ تقديره (السام) وقد علم مما قبله، والكلام حينئذٍ خبر لا إنشاء، ويكون (وعليك) لا تعلق له بالمعنى والإعراب بما قبله، واختيار بعض العلماء لأن تكون الواو استئنافية على قول الكوفيين وبعض البصريين كما تقدم لئلا يعطف (وعليك) على دعاء اليهود على المسلمين وهو ـ أي كون الواو للعطف ـ لا يصح شرعاً لأن الرسول ﷺ مجاب الدعوة، فلو أجيبت دعوته لأجيبت دعوة اليهود؛ لأن الواو للعطف وهي تقتضي التشريك في الحكم، ولهذا كان اختيار القاضي عياض أنها للاستئناف[(١)].

الاحتمال الثالث: وهو أن تكون الواو زائدة فتكون موافقة لرواية أخرى جاءت بغير واو[(٢)]، وقد صوب الخطابي الرواية الأخيرة وقال: «وكان سفيان بن عيينة يرويه عليكم بحذف الواو وهو الصواب، وذلك أنه إذا حذف الواو صار قولهم الذي قالوه بعينه مردوداً عليهم»[(٣)]، إلا أن عامة المحدثين يروونه بالواو كما قال الخطابي[(٤)].

والظاهر من الاحتمالات هو أن تكون الواو عاطفة على أصلها لأن الرسول ﷺ اختار أن نقول وعليكم أو وعليك بحذف المسند إليه ليحصل الاشتراك في المعنى، فإن كان قصدهم السلام فنرد عليهم بمثله، وإن كان قصدهم غيره فنرد عليهم بمثله، إلا أن دعاءنا مجاب ودعاء غير المسلمين لا يستجاب على المسلمين كما اختاره القرطبي والله أعلم.

---

(١) ـ: إكمال المعلم: ٧/ ٤٨.
(٢) ـ: صحيح البخاري: ١٢٢٥ ـ (٦٩٢٨)، مسلم: ٥٦٤ ـ (٢١٦٤).
(٣) معالم السنن: ٤/ ١٤٣.
(٤) م.ن: : ص.ن.

المطلب الثالث

أو

وفيه سبعة أحاديث.

الحديث الأول: عن ابن عمر رضي اللَّه عنهما قال: قال النبي ﷺ: «**البيّعانِ بالخَيارِ ما لَمْ يتفرّقا أو يقولَ أَحدُهما لصاحبِه: اْخْتَر**»[١].

دلالة (أو) في الحديث:

(أو) عند النحاة حرف عطف تفيد التشريك في الإعراب، وأما التشريك في المعنى فبعضهم أثبته ونفاه الجمهور. والظاهر من كلام كل فريق أن النظر كان باعتبارين، فمن نظر إلى أن المراد بالتشريك هو الجمع في الحكم نفى التشريك في المعنى لـ(أو) وأثبته لـ(الواو والفاء وثم)، ومن نظر إلى أن التشريك هو حصول أمر مشترك بين المعطوف والمعطوف عليه أثبته لـ(أو) لأن (أو) تفيد حصول الشك في كل واحد منهما، فإن ما بعدها مشارك لما قبلها في المعنى الذي جيء به. وقد ذكر النحاة أن لها معاني أوصلها بعضهم إلى اثني عشر[٢]، وبعضهم أرجع المعاني إلى خمسة فقط كالمالقي[٣].

وذكر المحققون من النحاة أن الأصل فيها أن تكون موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء[٤]، وأما بقية المعاني (كالإبهام والتخيير والإباحة والتقسيم) فهي مستفادة من القرائن السياقية أو الحالية أو العقلية، ولا بد من الإشارة إلى أن تعبيرهم بالأصل يقصد به الغالب أو الأكثر، لأن جماعة من النحاة كبعض الكوفيين والأخفش والجرمي يجوزون مجيء (أو) بمعنى الواو أي إفادتها مطلق الجمع[٥]،

---

(١) صحيح البخاري: ٣٦٨ ـ (٢١٠٩).
(٢) ـ: مغني اللبيب: ١/ ٦١.
(٣) ـ: رصف المباني: ٢١٠.
(٤) ـ: مغني اللبيب: ١/ ٦١.
(٥) ـ: الجنى الداني: ٢٤٧، مغني اللبيب: ١/ ٦٢.

قال ابن الشجري: «كون أو بمعنى الواو من أقوال الكوفيين، ولهم فيه احتجاجات من القرآن ومن الشعر القديم»[١] كقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧]، وخالف البصريون فأولوا ما استشهد به الكوفيون على معنى التخيير أو الإبهام على السامع أو بمعنى (بل)[٢].

والظاهر صحة ورود (أو) بمعنى (الواو) وهو قول ابن مالك[٣]، وقيده بأمن اللبس[٤]، واستشهد له بقول الرسول ﷺ لجبل أحد: «**اثبت أحد فما عليك إلا نبي أو صديق أو شهيدان**»[٥]، وورد في العربية كثير من الشواهد على أن (أو) تأتي بمعنى (الواو)[٦]. بل إن ابن هشام قال: «التحقيق أن (أو) موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء... وقد تخرج إلى معنى بل وإلى معنى الواو، وأما بقية المعاني فمستفادة من غيرها»[٧]، وظاهر كلام الدماميني صحة ورود (أو) بمعنى (الواو). والخلاصة أن محققي المتأخرين أثبتوا صحة مجيء (أو) بمعنى (الواو).

وترد (أو) بمعنى (إلا) أو (إلى) ذكره الرضي[٨] في شرح الكافية وابن هشام[٩]، وهذه ينتصب الفعل بعدها بإضمار (أن)، وأرجع المالقي هذا المعنى إلى التخيير[١٠].

وأما الأصوليون فقد تبعوا النحاة في تقسيماتهم لمعنى (أو) في أنها تأتي للشك والإبهام والتخيير والإباحة ومطلق الجمع وبمعنى إلا وإلى وغير ذلك من المعاني[١١].

---

(١) الأمالي الشجرية: ٢/ ٣١٧.
(٢) الانصاف في مسائل الخلاف: ٢/ ٤٧٨، وذهب الفراء إلى أن (أو) في الآية بمعنى (بل)، ـ: معاني القرآن: ٢/ ٣٩٣.
(٣) ـ: شرح التسهيل: ٣/ ٢٥٣.
(٤) ـ: شواهد التوضيح: ١٧٤.
(٥) صحيح البخاري: ٦٥٤ ـ (٣٦٨٦)، وكان مع الرسول ﷺ أبو بكر وعمر وعثمان.
(٦) ـ: خزانة الأدب: ١١/ ٦٨ ـ ٧٠.
(٧) مغني اللبيب: ١/ ٦٧.
(٨) ١/ ٣٦٩.
(٩) ـ: مغني اللبيب: ١/ ٦٦.
(١٠) ـ: رصف المباني: ٢١٢.
(١١) ـ: البحر المحيط: ٢/ ٢٥ ـ ٣٠، شرح جمع الجوامع: ٢/ ٢٢٢.

وأشار الزركشي إلى أن القرينة لها أثر في تحديد المعنى[١]، وهو الصواب، ولعل أظهرها قرينتا السياق والحال.

توجيه الحديث نحوياً:

يتعلق الحديث بمسألة خيار البيعين في المجلس، فأكثر أهل العلم على القول به، وهو قول الشافعي وأحمد وأصحاب الحديث، وجعلوه أصلاً من أصول الدين في البيوع[٢].

بيد أن دلالة (أو) في الحديث تؤثر في حقيقة خيار المجلس، وهل يبطل بالتخاير أم لا؟ فإن (أو) في الحديث إما أن تكون بمعنى الواو أو بمعنى (إلى أن) أو (إلا أن) فلها وجهان:

الوجه الأول: أن تكون (أو) في الحديث بمعنى الواو، وقد تقدم أن النحاة أثبتوا صحة مجيء (أو) بمعنى (الواو)، فإذا كانت بمعنى الواو يكون معنى الحديث: المتبايعان بالخيار، فالخيار يمتد إلى التفرق ولا يبطل بالتخاير، فما داما مجتمعين لم يتفرقا لا يسقط الخيار حتى يقول أحدهما لصاحبه: اختر، واختار هذا القول بعض الحنابلة، ولكن يشكل على هذا التوجيه مجيء (يقول) بالإشباع وكان حقه أن يكون مجزوماً للعطف على (يتفرقا)، ولهذا فالتوجيه على هذا التقدير مخالف لصناعة الإعراب، إلا أن يقال: إن الضمة أشبعت كما أشبعت الكسرة ياءً على أحد الوجوه كما في قراءة (قنبل) في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ﴾ [يوسف: ٩٠] وهو قول ابن حجر كما سيأتي.

الوجه الثاني: أن تكون (أو) بمعنى (إلا أن) أو (إلى أن). فيكون الفعل بعدها منصوباً، وهو جار على ظاهر الرواية من إشباع الواو في (يقول)، والمعنى على هذا التقدير: البيع يقع جائزاً، ولكل من المتبايعين الخيار في فسخ البيع ما داما مجتمعين إلا أن يقول أحدهما لصاحبه: اختر إمضاء البيع أو فسخه فاختار إمضاء البيع مثلاً فإن البيع يتم وإن لم يتفرقا. وكون (أو) بمعنى (إلا) هو اختيار النووي واحتمله ابن حجر[٣] فالخيار ثابت إلا في حالتين:

الأولى إذا تفرقا والثانية إذا قال أحدهما لصاحبه: اختر، وهو مذهب

---

(١) ـ: البحر المحيط: ٢/ ٢٧.
(٢) ـ: المغني: ٥/ ٢٩٣، إحكام الأحكام: ٤/ ٤.
(٣) ـ: فتح الباري: ٤/ ٤١٥.

الشافعي وغيره[١]، ويؤيد هذا التأويل كثرة الروايات في هذا المعنى منها قوله ﷺ: «**فإن خيّر أحدهما صاحبه فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع**» أي لزم البيع، والأخذ بالزيادة في الحديث أولى، فإن الحديث يفسر بعضه بعضاً. واختار هذا القول أيضاً ابن قدامة من الحنابلة[٢].

فالظاهر صحة هذا التوجيه؛ لأن لفظ الحديث يوافق الإعراب وقد احتف بالقرائن المؤيدة لهذا المعنى. ولا بد من الإشارة إلى أن ابن حجر[٣] أجاز أن تكون (أو) في قوله ﷺ: «**أو يقول أحدهما**» للإباحة، فهي عاطفة، وأجاب عن الإشكال في (يقول) المقتضي للجزم بأن الضمة أشبعت كما أشبعت الكسرة في (يتقي) فصارت ياء في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصۡبِرۡ﴾ [يوسف: ٩٠]، فجعل (أو) للإباحة، والمعنى على هذا التقدير: إن المتبايعين لهما الخيار ما لم يتفرقا عن مجلسهما، أو ما لم يقل أحدهما لصاحبه: اختر، أي لأحد المتبايعين أن يختار التفرق أو القول لصاحبه اختر الإمضاء أو الفسخ، فالعطف هو من عطف الجملة على الجملة، ولا داعي لهذا التأويل مع جواز كون (أو) بمعنى (إلا) أو (إلى) كما أثبته الرضي وغيره مما تقدم والله أعلم.

الحديث الثاني: عن ابن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**إذا تبايَعَ الرجلانِ فكلُّ واحدٍ منهما بالخيارِ ما لمْ يتفرقا وكانا جميعاً أو يخيِّرُ أَحدُهما الآخرَ فتبايعا على ذلك فقد وَجَبَ البيعُ، وإنْ تفرَّقا بعدَ أَنْ يتبايعا ولم يتركْ واحدٌ منهما البيعَ فقد وَجَبَ البيعُ**»[٤].

دلالة (أو) في الحديث:

تقدم الكلام عن دلالة (أو) في الحديث السابق، فما ذكر هناك يقال هنا سواء بسواء.

توجيه الحديث نحوياً:

لا يختلف التوجيه لهذا الحديث عما سبقه إلا أن (الواو) في (وكانا جميعاً) الظاهر أنها للحال، والجملة بعدها في محل نصب حال، والمعنى: إذا تبايع

(١) ـ: المغني: ٥/ ٣٠٠، إحكام الأحكام: ٤/ ٤.
(٢) ـ: المغني: ٥/ ٣٠٣.
(٣) ـ: فتح الباري: ٤/ ٤١٥.
(٤) صحيح البخاري: ٣٦٨ ـ (٢١١٢).

الرجلان فكل واحد منهما بالخيار حال اجتماعهما، ويخير أحدهما الآخر.

وأما دلالة (أو) فالظاهر هنا أن تكون للإباحة كما احتمله ابن حجر في الحديث السابق، وإنما كان الاختيار أن تكون (أو) للإباحة خلافاً لما سبق؛ لأن العطف في هذا الحديث من قبيل عطف الجمل، وإن كان يصح أن تكون بمعنى (إلا) أو (إلى). وأما على قول بعض الحنابلة فيشكل أن تكون (أو) بمعنى الواو إلا إذا قلنا: إن الفعل منصوب بأن مصدرية فيسبك بمصدر، فيصح العطف وتكون (أو) بمعنى (الواو)، وهو ضعيف نحوياً واللَّه أعلم.

الحديث الثالث: عن ابن عمر رضي اللَّه عنهما قال: (عامل النبي ﷺ خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع)[1].

دلالة (أو) في الحديث:

تقدم أن (أو) تأتي بمعنى الواو التي لمطلق الجمع وترد للتخيير بين شيئين أو أشياء.

توجيه الحديث نحوياً:

قبل الكلام على توجيه الحديث نحوياً لا بد من بيان أن الفقهاء كان لهم مصطلحات في مثل هذا النوع من المعاملات:

فالمزارعة: العمل في الأرض بأن يسلمها لرجل ليزرعها ببعض ما يخرج منها والبذر من المالك[2].

والمساقاة: أن يعامل الشخص غيره على نخل أو شجر عنب ليتعهده بالسقي والتربية على أن الثمرة لهما[3].

والحديث يحتمل أن تكون (أو) بمعنى الواو وأن تكون للتنويع[4].

الوجه الأول: أن تكون (أو) بمعنى الواو، فتفيد الجمع والتشريك في الحكم، فيدل الحديث على جواز المساقاة والمزارعة معاً لأن المساقاة شملها قوله ﷺ: «**زرع**»، والمزارعة شملها قوله ﷺ: «**ثمر**»، ولهذا قال الشافعية: تجوز

---

(١) صحيح البخاري: ٤٠٧ ـ (٢٣٢٩)، مسلم: ٣٩٧ ـ (١٥٥١).
(٢) ـ: فتح الباري: ٥/ ١٦، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع: ٣/ ١٩١.
(٣) ـ: الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع: ٣/ ١٦٦.
(٤) ـ: المفهم: ٤/ ٤١٥.

المزارعة تبعاً للمساقاة لأن (أو) بمعنى الواو و(الواو) لمطلق الجمع فيقصد بها التشريك إلا أنهم جوزوا المساقاة منفردة ولم يجوزوا المزارعة منفردة إلا إذا كانت تبعاً للمساقاة، وخصوا المساقاة بالنخل لأن الحديث نص على الثمر، قال ابن الأثير: «واحد الثمر ثمرة، ويقع على كل الثمار، ويغلب على ثمر النخل»[(١)]، وقال الصنعاني: «وأكثر إطلاقه على ثمر النخيل»[(٢)]، وزادوا على النخيل العنب لدليل عندهم أو لجامع وجوب الزكاة[(٣)].

الوجه الثاني: أن تكون (أو) للتنويع ومجيئها للتنويع أكثر من مجيئها بمعنى الواو، وحينئذٍ تجوز المساقاة والمزارعة مجتمعين أو منفردين، وهو قول فقهاء المحدثين وأحمد، واختاره النووي من حيث الدليل، وإليه ذهب ابن تيمية وابن القيم[(٤)]؛ لأن النص يفيد ظاهراً جواز المساقاة والمزارعة سواء أكانا مجتمعين أم على انفراد، فإن أو للتنويع.

وأما إذا كانت (أو) بمعنى (الواو) فيصح الحمل على هذا المعنى أيضاً؛ لأن المقصود هو الاجتماع في الحكم وهو الجواز، لا الاجتماع في الوقوع وهو كون المساقاة والمزارعة مجتمعين واللَّه أعلم. فدل الحديث على جواز المساقاة في الثمر وجميع الشجر الذي من شأنه أن يثمر بجزء معلوم يجعل للعامل من الثمرة وهو قول الجمهور[(٥)].

ولا بد من الإشارة إلى أن أبا حنيفة وزفر ذهبا إلى أن المزارعة والمساقاة فاسدتان سواء أكانا مجتمعين أم منفردين، ولو عقدتا فسختا، قالوا: لأنها إجارة بثمرة معدومة أو مجهولة[(٦)]. ومن قال بالجواز أخذاً من الحديث قال: إنهما عقد على عمل في المال ببعض نمائه فهو كالمضاربة وليس هي إجارة حتى يشترط المدة المعلومة[(٧)].

الحديث الرابع: عن أبي هريرة قال: سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: «**مَثَلُ**

---

(١) النهاية في غريب الحديث: ١/ ٢٢١.
(٢) العدة على إحكام الأحكام: ٤/ ١٢٥.
(٣) ـ: المفهم: ٤/ ٤١٤.
(٤) ـ: زاد المعاد: ٢/ ١٩٦، أسباب اختلاف الفقهاء: ٣٤٤ ـ ٣٤٥.
(٥) ـ: فتح الباري: ٥/ ١٧.
(٦) ـ: إحكام الأحكام: ٤/ ١٢٦.
(٧) م. ن: ص. ن.

المجاهدِ في سبيل اللَّه ـ واللَّهُ أعلمُ بِمنْ يجاهدُ في سبيله ـ كمثلِ الصائم القائم، وتوكَّلَ اللَّهُ للمجاهدِ في سبيلِه بأَنْ يتوفاه: أَنْ يُدخِلَه الجنَّةَ أو يرجِعَه سالماً مَعَ أَجرٍ أَو غنيمةٍ»[١].

دلالة (أو) في الحديث:

ترد (أو) لأحد الأمرين أو الأمور، وأما جواز الجمع وامتناعه فهو بحسب سياق الكلام والقرائن المحتفة به، وليس التخيير والإباحة مستفادين من الصيغة نفسها بل من قرائن الكلام السياقية أو الحالية[٢].

وترد (أو) أيضاً كمعنى الواو كما تقدم عن بعض الكوفيين وغيرهم.

توجيه الحديث نحوياً:

بين الحديث فضل الجهاد والخروج في سبيل اللَّه بأن اللَّه تعالى قد توكل ـ بمعنى تحقيق الوعد بفضل اللَّه وكرمه ـ لمن يجاهد في سبيله بالجنة بغير حساب ولا عذاب أو توكل اللَّه للمجاهد بأن يدخله الجنة عند موته إن توفاه اللَّه أو يرجعه مع أجر أو غنيمة، وقد اختلف العلماء في توجيه الحديث بسبب دلالة (أو) في الحديث في قوله: (أجر أو غنيمة).

التوجيه الأول: يرى أصحاب هذا الوجه أن (أو) بمعنى الواو وهو ما جزم به القاضي عياض[٣] وأبو العباس القرطبي[٤] وغيرهما من شراح الحديث[٥].

ويؤيد هذا القول رواية أبي داود فإنها قد جاءت بالواو وهي قوله ﷺ: «**ثلاثةٌ كلُّهم ضامنٌ على اللَّه عز وجل ـ رجلٌ خرج غازياً في سبيل اللَّه، فهو ضامنٌ على اللَّه حتى يتوفاه فيدخلَه الجنة، أو يردَّه بما نالَ من أجرٍ وغنيمةٍ، ورجل راحَ إلى المسجدِ فهو ضامنٌ على اللَّه حتى يتوفاه فيدخلَه الجنةَ أو يردَّه بما نال من أجرٍ وغنيمةٍ، ورجلٌ دخل بيتَه بسلامٍ فهو ضامنٌ على اللَّه عز وجل**»[٦]. والحديث صحيح الإسناد كما قال

---

(١) صحيح البخاري: ٥٠١ ـ (٢٧٨٧).

(٢) ـ: المنصف من الكلام على مغني ابن هشام المشهور بـ(حاشية الشمني على مغني اللبيب): ١/ ١٤٦.

(٣) ـ: إكمال المعلم: ٦/ ٢٩٤.

(٤) ـ: المفهم: ٣/ ٧٠٦.

(٥) ـ: فتح الباري: ٦/ ١١، عمدة القاري: ١٤/ ٨٤.

(٦) عون المعبود: ٥/ ١٦ ـ ١٧.

ابن حجر[١]، وعلى هذا فينبغي القول بأن (أو) في حديث المسألة بمعنى الواو كما هو مذهب الكوفيين، لكن فيه إشكال صعب لأن (أو) التي بمعنى الواو تفيد التشريك في الحكم، فيقضي الحديث من حيث المعنى وقوع الضمان بمجموع الأمرين لكل من رجع، وهذا ليس بمطرد؛ لأنه قد يرجع بعض الغزاة بغير غنيمة كما هو مقتضى الواقع والعقل.

التوجيه الثاني: يرى أصحاب هذا التوجيه أن (أو) للتقسيم أو تكون لأحد الأمرين ـ كما هو رأي المحققين من النحاة كما تقدم ـ أي على بابها، لأن أكثر الروايات بـ(أو) فهي ليست بمعنى الواو فيكون المعنى: يرجع بأجر خالص مجرد وإن لم يغنم شيئاً أو مع غنيمة ولكن معها أجر، ويكون قد سكت عن الأجر الثاني الذي مع الغنيمة. إما لمجيئه أولاً فاكتفى بذكر الأجر أولاً عن تكراره أو لأن الأجر الذي مع الغنيمة أنقص بالنسبة إلى الأجر الذي بلا غنيمة، ويؤيد حديث عبد اللّه بن عمرو بن العاص أن رسول اللّه ﷺ قال: «**ما من غازيةٍ تغزو في سبيلِ اللَّه فيصيبونَ الغنيمةَ إلا تعجَّلوا ثُلُثي أَجرِهم من الآخرةِ، ويَبقىٰ لهم الثلثُ، وإنْ لم يصيبوا غنيمةً تمّ لهم أَجرُهم**»[٢]، فمن يغنم يرجع بأجر أنقص من أجر من لم يغنم، فكأن الغنيمة في مقابلة جزء من أجر الغزو، ويشكل على هذا التأويل أن يكون أجر أهل بدر ممن غنم أنقص من أجر أهل أحد مثلاً مع أن أهل بدر أفضل بالاتفاق[٣].

وأجاب ابن دقيق العيد عما أشكل من حال أهل بدر بأنه ينبغي أن يكون التقابل بين كمال أجر الغازي نفسه إذا لم يغنم وأجره إذا غنم، فغاية الأمر أن حال أهل بدر عند عدم الغنيمة أفضل منه عند وجودها، لا من حال غيرهم[٤].

ولا ينفي ذلك أن يكون حالهم بغنيمة أو بغيرها أفضل من حال غيرهم ممن لم يشهد بدراً. وقد لاح عند الكرماني رأي آخر يغاير المذهبين المتقدمين وهو أن تكون (أو) مانعة خلو فرأى أن المجاهد إما أن يستشهد أو لا، والثاني لا ينفك من أجر أو غنيمة مع إمكان اجتماعهما فهي قضية مانعة الخلو لا مانعة الجمع[٥]، وبه

---

(١) ـ: فتح الباري: ٦/ ١١.
(٢) صحيح مسلم: ٥٠٠ ـ (١٩٠٦).
(٣) ـ: إكمال المعلم: ٦/ ٣٣٠، فتح الباري: ٦/ ١٢.
(٤) ـ: إحكام الأحكام: ٤/ ٤٦٣، فتح الباري: ٦/ ١٢.
(٥) ـ: الكواكب الدراري: ١٢/ ٩٦.

قال الشنواني[١] إذ قال: «أو مانعة خلو فتجوز الجمع، لأن الخارج للجهاد ينال الخير بكل حال، فإما أن يستشهد فيدخل الجنة، وإما أن يرجع بأجر فقط، وإما بأجر وغنيمة معاً، وهذا بخلاف التي في (أو يرجعه)، فإنها تفيد منع كليهما»[٢].

وهذا رأي معتبر جدير بأن يؤخذ، فكأن الرسول ﷺ لم يكن يقصد تفضيل أمر المجاهد إن رجع، بل المقصود أن المجاهد لا يخلو من الأجر أو الغنيمة، فهما لا يرتفعان أبداً، وقد يجتمعان وهو ما يحبه المجاهدون، وقد «ثبت أن أخذ الغنيمة واستيلاءها من الكفار يحصل الثواب»[٣] واللَّه أعلم.

الحديث الخامس: عن سعد بن أبي وقاص رضي اللَّه عنه أن رسولَ اللَّه ﷺ أَعطى رهطاً وسعدٌ جالسٌ فيهم، قال سعدٌ: فتركَ رسولُ اللَّهِ ﷺ رجلاً هو أعجبُهم إليّ، فقلت: يا رسولَ اللَّهِ، ما لَكَ عن فلان، فواللَّهِ إنّي لأراهُ مؤمناً فقال: «**أَوْ مسلماً**»، فسكت قليلاً ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقالتي فقلت: ما لَكَ عن فلان، فواللَّه إنّي لأراه مؤمناً فقال: «**أَوْ مسلماً**»، ثم غلبني ما أَعلم منه فعدتُ لمقالتي وعاد رسولُ اللَّه ﷺ ثم قال: «**يا سعد إني لأعطي الرّجلَ وغيرُه أحبُّ إليّ منه خشيةَ أنْ يكبَّهُ اللَّهُ في النارِ**»[٤].

دلالة (أو) في الحديث:

ترد (أو) بسكون الواو للتقسيم كما أثبته ابن مالك وسماه التفريق كما في شرح التسهيل[٥]، ويصح أن تكون للتشريك على معنى الواو عند الكوفيين وغيرهم[٦]، ومن معاني (أو) التي أثبتها سيبويه والفراء والكوفيون أن ترد للإضراب بمعنى (بل)، واشترط سيبويه لإجازة ذلك شرطين تقدم نفي أو نهي وإعادة العامل نحو (ما قام زيد أو ما قام عمر)[٧]، وأما الكوفيون والفراء وأبو علي الفارسي وابن جني فقالوا: تأتي (أو) للإضراب مطلقاً أي دون شرط، فقال الفراء في قوله تعالى:

---

(١) محمد بن علي الشنواني الشافعي المصري، ولي مشيخة الجامع الأزهر، له حواش في التوحيد والحديث وآداب البحث والمنظارة. الأعلام: ٦/ ٢٩٧.

(٢) حاشية على مختصر ابن أبي جمرة: ٤٥٤.

(٣) فتح الباري: ٦/ ١٣.

(٤) صحيح البخاري: ٢٦٧ ـ (١٤٧٨)، صحيح مسلم: ٤٦ ـ (١٥٠) واللفظ لمسلم.

(٥) ـ: ٣/ ٢٥١.

(٦) ـ: مغني اللبيب: ١/ ٦٥.

(٧) الكتاب: ١/ ٤٩١.

﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧]: بل يزيدون[١]، وعلى مذهب المحققين من أن (أو) لأحد الأمرين أو الأمور فلا ترد (أو) للإضراب بمعنى (بل)، بل الإضراب حاصل بقصد المتكلم كأنه قد اختار الأمر الثاني أي الذي يرد بعد (أو)، فالعبرة بقصد المتكلم، ولم تأت دلالة الإضراب من صيغة (أو)، فإن (أو) لأحد الأمرين إلا أن المتكلم قصد الإضراب عن الأول واختار الأمر الثاني، كأنه على معنى بدل الغلط فحصل الإضراب واللّٰه أعلم.

وأما (أو) في باب التقسيم فيقصد بها أحد الأمرين أو الأمور، كقولنا: الكلمة اسم أو فعل أو حرف، وأما التقسيم فهو حاصل من مجموع الكلام، وقد فهم من السياق لا من صيغة (أو) واللّٰه أعلم. وترد (أو) للتشريك بمعنى الواو وقد تقدم.

توجيه الحديث نحوياً:

اتفق شراح الحديث على أن (أو) في الحديث بسكون الواو ليست للاستفهام بل غلَّطوا من جعلها للاستفهام[٢]، قال أبو العباس القرطبي: «لأن النبي ﷺ لم يُرِدِ ٱستفهامه»[٣]. وعلى هذا فيكون لـ(أو) في الحديث عدة وجوه:

فإما أن تكون للتقسيم والتنويع أو للتشريك أو للإضراب فهذه ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أن تكون (أو) في هذا الحديث للتقسيم والتنويع. وهو اختيار أبي العباس القرطبي قال: «لأن النبي ﷺ لم يرد استفهامه، وإنما أشار له إلى القسم الآخر المختص بالظاهر الذي يمكن أن يدرك فجاء بـ(أو) التي للتقسيم والتنويع»[٤]. فالمقام مقام تعليم، فإن الرسول ﷺ ـ على هذا التأويل ـ أراد أن يبين الفرق بين الإيمان والإسلام، وأن من الناس من يكون مؤمناً ومنهم من يكون مسلماً، وأن الرجل قد يحكم عليه بالإسلام، وقد يحكم عليه بالإيمان، فأراد أن يعلمه ذلك.

الوجه الثاني: أن تكون (أو) للتشريك[٥]، وعلى معنى التشريك يكون المعنى

---

(١) ـ: معاني القرآن للفراء: ٢/ ٣٩٣، شرح التسهيل: ٣/ ٢٥٢، الجنى الداني: ٢٤٦، مغني اللبيب: ١/ ٦٤.
(٢) ـ: إكمال المعلم: ١/ ٤٦١، فتح الباري: ١/ ١٠٩، عمدة القاري: ١/ ١٩٤، عون المعبود: ٨/ ٦٦.
(٣) المفهم: ١/ ٣٦٦.
(٤) م.ن: ص.ن.
(٥) ـ: فتح الباري: ١/ ١٠٩، عمدة القاري: ١/ ١٩٤.

أن الرسول ﷺ أمر سعداً أن يقولهما ـ أي مؤمناً ومسلماً ـ معاً، فإنه أحوط لأن قوله: (أو مسلماً) فقط لا يقطع بإيمانه، فأمره بالجمع بينهما في الحكم على الرجل حتى يخرج من العهدة ويحتاط في الحكم، وجوز هذا التأويل لصحة مجيء (أو) للتشريك كما تقدم عن النحاة.

الوجه الثالث: أن تكون (أو) للإضراب على معنى (بل) وهذا الوجه يحتمل تأويلين:

التأويل الأول: أن يكون المقصود نفي اسم الإيمان عنه واقتصاره به على الإسلام، ويكون الإضراب بمعنى الإنكار، وهو ظاهر اختيار القاضي عياض[(١)].

التأويل الثاني: ليس القصد من (الإضراب) المدلول عليه بـ(أو) التي بمعنى (بل) الإنكارَ على كونه مؤمناً، بل القصدُ من الإضراب النهيُ عن القطع بالإيمان إرشاداً لسعد أنه لا يعلم بواطن الأمور إلا اللَّه، وقد غلَّط النوويَّ مَنْ توهمَ كونَه حُكماً بعدم الإيمان، بل في الحديث إشارة إلى إيمانه وهو قوله ﷺ: «**لأعطي الرجلَ وغيرُه أحبُّ إليَّ منه**»[(٢)]؛ لأن محبة الرسول لشخص تقتضي إيمانه، ويؤيد هذا التأويل وكونه على هذا الوجه ما جاء في إحدى الروايات: «**لا تقل مؤمن بل مسلم**»[(٣)].

فـ(أو) في الحديث بمعنى (بل) والإضراب بمعنى النهي وليس الإنكار، ويكون معنى الحديث إرشاد سعد إلى أن يحكم بالظاهر على الرجل، ويدع للَّه ما بطن، وقد بين له بعد ذلك أنه من أهل الإيمان لأنه ﷺ ذكر أنه يحبه واللَّه أعلم.

الحديث السادس: عن عقبة بن عامر الجهني قال: ثلاثُ ساعاتٍ كان رسولُ اللَّه ﷺ ينهانا أن نصلِّيَ فيهنَّ أو أَنْ نقبُرَ فيهنّ موتانا: حين تطلُعُ الشمسُ بازغةً حتى تَرتفعَ، وحينَ يَقومُ قائمُ الظهيرةِ حتى تَميلَ الشَّمسُ، وحينَ تَضَيَّفُ الشمسُ للغروبِ حتى تغربَ[(٤)].

دلالة الحديث:

تقدم أن (أو) تأتي بمعنى الواو، وترد (أو) عند النحاة للإباحة بين شيئين أو

---

(١) ـ: إكمال المعلم: ١/ ٤٦١.

(٢) المنهاج: ٢/ ٢٣٩.

(٣) ـ: فتح الباري: ١/ ١٠٩، عمدة القاري: ١/ ١٩٤.

(٤) صحيح مسلم: ١٩٧ ـ (٨٣١).

أشياء، وهي الواقعة قبل ما يجوز فيه الجمع بين شيئين مثلاً[(١)] من غير شرط آخر، وشرط بعض النحاة أن يسبقها الطلب أيضاً[(٢)].

فإذا قلنا: ادرس الفقه أو النحو أفادت إباحة أيّ منهما، ولا مانع من الجمع بينهما، فإذا دخلها نهي استوعب ما كان مباحاً فهي نهي عن كل واحد منهما، فقولنا: لا تدرس الفقه أو النحو هو نهي عن كل واحد منهما، فلو فعلهما جميعاً فقد فعل أحدهما ودخل في حكم النهي؛ لأن الحكم على العموم، فالنكرة في سياق النفي تعم، والجمل في حكم النكرة، فإذا دخل النهي أو النفي على جملة دل على العموم، ومن ثم كان قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعۡ مِنۡهُمۡ ءَاثِمًا أَوۡ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤] يدل على العموم، فهو نهي عن طاعتهما وعن طاعة كل واحد منهما على انفراد[(٣)].

توجيه الحديث نحوياً:

(أو) في هذا الحديث تحتمل أن تكون للإباحة وأن تكون بمعنى الواو. فإذا كانت للإباحة فالنهي متوجه إلى الصلاة وإلى دفن الموتى في هذه الأوقات الثلاثة، إلا أن بعض العلماء حمل قوله: (نقبر فيهن موتانا) على صلاة الجنازة، وهو ما ذهب إليه الترمذي فقد بوب لهذا الحديث (باب ما جاء في كراهية الصلاة على الجنازة عند طلوع الشمس وعند غروبها)[(٤)]، وأيد رأيه بقول عبد اللَّه بن المبارك: «معنى هذا الحديث أو أن نقبر فيهن موتانا يعني الصلاة على الجنازة»[(٥)].

وقد جاء بتصريح الصلاة فيه على الموتى في حديث آخر لكنه ضعيف، وحمله أبو داود في سننه على الدفن وبوَّب له[(٦)]، وقد ضعف النووي بهذا قول ابن المبارك والترمذي[(٧)]، فإذا كانت (أو) للإباحة فالنهي متوجه للصلاة عموماً وللدفن مجتمعين أو منفردين؛ لأن النكرة في سياق النهي تفيد العموم والجمل في حكم النكرات.

---

(١) ـ: الجنى الداني: ٢٥٤، مغني اللبيب: ١/ ٦٢.
(٢) ـ: رصف المباني: ٢١١، مغني اللبيب: ١/ ٦٢.
(٣) ـ: المنصف من الكلام على مغني ابن هشام: ١/ ١٣٥.
(٤) ـ: سنن الترمذي: ٢٧٦ ـ (١٠٣٠).
(٥) ـ: م.ن/ ٢٧٦.
(٦) سنن أبي داود: ٥٤٨ ـ (٣١٩٠).
(٧) ـ: المنهاج: ٤/ ١٤٠.

ولهذا ذهب جمهور العلماء إلى كراهية الصلاة عموماً ومنها صلاة الجنازة وإلى كراهية دفنها في هذه الأوقات، وما نقله النووي من الإجماع على عدم كراهية صلاة الجنازة في هذه الأوقات غير صحيح[١].

وأما الشافعية فلم ينكروا أن تكون (أو) للإباحة أو أن يكون النهي يفيد العموم، إلا أنهم قالوا: إن هذا العموم قد خص بكل صلاة لها سبب، فقد جاء في الحديث: «**مَنْ نَسِيَ صلاةً أو نامَ عنها فكفارتُها أَنْ يصلِّيَها إذا ذَكرَها**»[٢]، وأنه ﷺ صلى الركعتين اللتين بعد الظهر صلاهما بعد العصر لانشغاله بوفد عبد القيس[٣].

فقالوا: هذه الأحاديث تخصص عموم النهي، والخاص مقدم على العام، سواء تقدم عليه أم تأخر[٤]. فذهب الشافعية إلى جواز الصلاة على الجنازة في الساعات التي يكره فيهن الصلاة، وقالوا: لا يكره الدفن إلا إذا تعمدنا تأخير الدفن إلى هذه الأوقات، أما إذا وقع بلا تعمد فلا يكره[٥].

وأما إذا كانت (أو) بمعنى الواو، وهو ما جاء في بعض الروايات كما ذكره أبو العباس القرطبي[٦] واستظهر هذه الرواية. فيكون مورد النهي الصلاة على الجنازة والدفن، وليس عموم الصلاة، وإنما قيد الأمر بالصلاة على الجنازة لأن الدفن إنما يكون إثر الصلاة عليها، قالوا: وتفيد التشريك والجمع، فيكون المراد النهي عن صلاة الجنازة ودفنها في هذه الأوقات، بل إن القرطبي أوَّل الرواية التي فيها (أو) على معنى الواو وقال: «وأما رواية (أو) ففيها إشكال إلا إن قلنا: إن (أو) تكون بمعنى الواو كما قاله الكوفي»[٧].

الحديث السابع: عن النواس بن سمعان قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «**يُؤتَىٰ بالقرآنِ يومَ القيامةِ وأهلِه الذين كانوا يعملون به، تَقْدمُه سورةُ البقرةِ وآلُ عِمرانَ**»، وضرب لهما رسول اللَّه ﷺ ثلاثةَ أمثالٍ، ما نسيتهُنَّ بعدُ، قال: «**كأنهما**

---

(١) ـ: المفهم: ٢/ ٤٥٨، تحفة الأحوذي: ٣/ ٤٦٩.
(٢) رواه أحمد والبخاري ومسلم، ـ: الجامع الصغير: ٢/ ٨١١.
(٣) ـ: صحيح البخاري: ١٢٣.
(٤) ـ: المجموع شرح المهذب: ٤/ ١٧٢.
(٥) ـ: المنهاج: ٤/ ١٤٠.
(٦) ـ: المفهم: ٢/ ٤٥٨.
(٧) م.ن: ص.ن.

غمامتانِ، أو ظُلّتانِ سَوداوانِ بينهما شَرْق، أو كأَنَّهما حِزْقان من طيرٍ صَوَافّ تحاجّان عن صاحبِهما»[١].

دلالة (أو) في الحديث:

تقدم أن (أو) تأتي بمعنى الواو وترد للإباحة وترد للتقسيم، وسماها بعض النحاة (أو) التفريق.

توجيه الحديث نحوياً:

(أو) في الحديث من كلام رسول اللَّه ﷺ، وليست من شك الراوي[٢]، وتحتمل (أو) في هذا الحديث أن تكون للتقسيم أو للإباحة أو بمعنى الواو، فهذه ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: (أو) للتقسيم، إذا كانت (أو) في الحديث للتقسيم، فالمعنى: إن سورة البقرة وآل عمران تأتيان على ثلاث صور:

الصورة الأولى: كأنهما غمامتان.

الصورة الثانية: كأنهما ظلتان سوداوان بينهما شرق، ونبه بهذا الحديث على هذا الشرق، فإنه لما قال (سوداوان) قد يتوهم أنهما مظلمتان، فنفى ذلك بقوله: (بينهما شرق)، واختار النووي أن الشرق بالفتح والسكون هو الضياء والنور (والأشهر في الرواية واللغة الإسكان)[٣]. وقال ابن الأثير: هو الضوء[٤]، واختار أبو العباس القرطبي أن يكون الشرْق بالسكون بمعنى المشرق أي بين تلك الظلتين السوداوين مشارق أنوار، وبالفتح هو الضياء والنور[٥]، واختار القاضي عياض وغيره أن يكون الشرق بالسكون بمعنى الضياء والنور[٦]، فيكون المعنى: كأنهما ظلتان سوداوان بينهما ضياء ونور، أو بينهما مشارق أنوار، والأول هو الأظهر، وكيف يكون ظلمة والقرآن كله نور، قال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥] وإنما كانا سوداوين لكثافتهما، فتظلان من عمل

---

(١) صحيح مسلم: ١٩٢ ـ (٨٠٥).
(٢) ـ: المفهم: ٢/ ٤٣٣، تحفة الأحوذي: ٧/ ٣٠٤.
(٣) المنهاج: ٤/ ١٢٠.
(٤) ـ: النهاية في غريب الحديث: ٢/ ٤٦٤.
(٥) ـ: المفهم: ٢/ ٤٣٣.
(٦) ـ: إكمال المعلم: ٣/ ١٧٤، تحفة الأحوذي: ٧/ ٣٠٤.

بالقرآن وتحيلان بينه وبين حرارة الشمس وشدة اللهب[١]، وتحاجان عن صاحبهما وتشفعان عنه.

الصورة الثالثة: كأنهما حزقان من طير صواف، والحزق والحزيقة: الجماعة من كل شيء[٢]، فالمعنى: كأنهما جماعتان من طير صواف.

ولعل سبب التقسيم ومجيء الصور الثلاث ليكون تمثيلاً وفق حال الشخص، فمنهم من يرى الصورة الأولى، ومنهم من يرى الصورة الثانية، ومنهم من يرى الثالثة كل حسب عمله والله أعلم، والأمر برحمة الله أولاً وأخيراً، نسأله تعالى أن يغمرنا فيها.

الوجه الثاني: (أو) للإباحة، ذكر هذا المعنى أبو العباس القرطبي ونسبه للبصريين[٣]، ويبدو أن نسبته للبصريين من قبيل قولهم بمجيء (أو) للإباحة، لا أن البصريين اختاروا هذا المعنى لهذا الحديث والله أعلم.

وإذا كانت (أو) للإباحة فالمعنى كأنه قال: شبهوهم بهذه الصورة، وإن شئتم بالصورة الثانية، وإن شئتم بالأخرى من قبيل جواز التشبيه بأي من الصور المذكورة، ولكن ينبغي الإشارة إلى أن من قال بورود (أو) للإباحة قال بجواز إرادة الجمع كما تقدم، ولا أدري كيف يجوز الجمع بين هذه الصور الثلاث إلا أن يقال: المعنى: هو الظلة التي يستظل بها العامل بالقرآن، فالجمع بين الصور الثلاث هو بالمعنى الجامع بينهن والله أعلم.

الوجه الثالث: أو بمعنى الواو، وهو ما أجازه القرطبي أيضاً في المفهم[٤]، وقد تقدم أن (أو) تفيد التشريك في الحكم إذا كانت بمعنى الواو، فالمعنى يكون على التشريك في الحكم، وهو ما لا تحتمله دلالة الحديث إلا إذا كان المراد من تأويل (أو) بالواو على معنى التقسيم، وقد ذكر ابن مالك أن الواو تأتي للتقسيم أكثر من (أو) كما نقل عنه ابن هشام[٥]، إلا أن هذا القول أبعد من الوجه الأول لأنه يؤول (أو) بالواو ثم يجعل الواو للتقسيم، أما الوجه الأول فـ(أو) تكون فيه للتقسيم أولاً وبالذات والله أعلم.

---

(١) ـ: المفهم: ٢/ ٤٣٣.
(٢) ـ: النهاية في غريب الحديث: ١/ ٣٧٨، إكمال المعلم: ٣/ ١٧٤.
(٣) ـ: المفهم: ٢/ ٤٣٣.
(٤) ـ: ٢/ ٤٣٢.
(٥) ـ: مغني اللبيب: ١/ ٦٥.

وبعد عرض المعاني الثلاثة يبدو أن الظاهر هو الوجه الأول، وأن تكون (أو) للتقسيم واللَّه أعلم.

بقي أن يقال: إن بعض العلماء كالقرطبي أوّل إتيان القرآن بإتيان ثواب القرآن، أي يقدم ثواب سورتي البقرة وآل عمران(١)، وتابعه النووي فقال: «المراد إن ثوابهما يأتي كغمامتين»(٢)، وإنما ذهبوا إلى التأويل لأن القرآن كلام اللَّه وكلام اللَّه صفة من صفاته جل وعلا والصفة متعلقة بالذات، والإتيان يستلزم الحركة واللَّه منزه عنها واللَّه أعلم.

بيد أن من العلماء من حملها على الظاهر، فقال المباركفوري: «ومثل ذلك يجب اعتقاده إيماناً، فإن العقل يعجز عن أمثاله»(٣)، وهو رأي وجيه لأن هذا الأمر من الغيبيات فنؤمن به كما جاء من غير تأويل ولا تعطيل واللَّه أعلم.

---

(١) ـ: المفهم: ٢/ ٤٣٢.
(٢) المنهاج: ٤/ ١١٩.
(٣) تحفة الأحوذي: ٧/ ٣٠٤.

المطلب الرابع

دلالة ثم

وفيه ثلاثة أحاديث.

الحديث الأول: إنَّ عثمانَ بنَ عفان دعا بإناءٍ فأفرغَ على كفّيه ثلاثَ مِرَار فَغَسَلهما، ثم أدخلَ يمينَه في الإناءِ فمضمضَ واْستنشقَ ثم غَسَل وجْهَه ثلاثاً ويديه إلى المرفقين ثلاثَ مِرَار، ثمَّ مسحَ برأسِه، ثمَّ غَسلَ رجليه ثلاث مِرار إلى الكعبينِ، ثم قالَ: قالَ رسولُ اللَّهِ ﷺ: «**مَنْ تَوَضّأَ نحوَ وضوئي هذا ثم صلَّىٰ رَكعتين لا يحدِّث فيهما نفسَه غُفِرَ له ما تقدَّم مِنْ ذَنبِه**»[(١)].

دلالة ثم في الحديث:

ثم حرف عطف يقتضي التشريك في الحكم والترتيب والمهلة، قال سيبويه: «ومن ذلك مررت برجل ثم امرأة، فالمرور هنا مروران، وجعلت ثم الأول مبدوءاً به وأشركت بينهما في الجر»[(٢)]. ونقل عن الفراء وقطرب أن (ثم) بمنزلة الواو لا تفيد الترتيب[(٣)]، ويبدو أن الصحيح ما ذهب إليه الجمهور من اقتضائها الترتيب والإيذان بأن الثاني يأتي بعد الأول بمهلة، وما جاء ظاهره على خلاف ذلك فيؤول[(٤)]، وأما الراغب الأصفهاني فقد أثبت الترتيب لـ(ثم) إلا أنه جعله ثلاثة أقسام فقال: «ثم حرف عطف يقتضي تأخر ما بعده عما قبله، إما تأخيراً بالذات أو بالمرتبة أو بالوضع»[(٥)].

وأما الأصوليون فقد ذهبوا إلى أن (ثم) تقتضي الترتيب بمهلة وتراخ ولا دليل على مقداره من جهة اللفظ[(٦)]، بيد أن الزركشي ذكر أن مدة التراخي قد تتزايد في

---

(١) صحيح البخاري: ٥٦ ـ (١٥٩)، مسلم: ٦٩ ـ (٢٢٦).
(٢) الكتاب: ١/ ٤٣٨.
(٣) ـ: الجنى الداني: ٤٠٦.
(٤) ـ: ارتشاف الضرب: ٢/ ٦٢٩، مغني اللبيب: ١/ ١١٧ ـ ١١٨.
(٥) المفردات في غريب القرآن: ٨٦.
(٦) ـ: البحر المحيط ٢/ ٦٤، شرح جمع الجوامع: ٢/ ٢٢٩.

عطف الجمل بعضها على بعض، فذكر أن مثل ما جاء زيد ثم جاء بكر أدلّ على التراخي من جاء زيد ثم عمرو، ومثل لرأيه بقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨]، فكان التراخي بالجمل في الآية أكثر من التراخي في الأسماء[(١)].

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف العلماء في وجوب ترتيب أعضاء الوضوء على مذهبين:

المذهب الأول: قالوا بوجوب الترتيب وفهموه من آية الوضوء ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦] فقال جمهور العلماء: من قدم في الوضوء يديه على وجهه ولم يتوضأ على ترتيب الآية ثم صلى بذلك الوضوء فعليه الإعادة[(٢)]، وأيدوا قولهم بهذا الحديث الذي يعد قرينة خارجية تبين ما في الآية من وجوب الترتيب، فإن البيان في الفعل أوقع في النفوس وأبعد عن التأويل، فرأى من قال بالوجوب أن الحديث يدل أصالة على الترتيب بل «قال إمام الحرمين: لم ينقل أحد قط أنه ﷺ نكس وضوءه»[(٣)]. ومن القرائن على وجوب الترتيب قوله ﷺ بعد أن توضأ مرتباً: «**من توضأ هكذا غفر له ما تقدم من ذنبه، وكانت صلاته ومشيه إلى المسجد نافلة**»[(٤)]، فقوله ﷺ: «**هكذا**» يؤيد القول بالوجوب، فقد جاءت أعضاء الوضوء مرتبة وهو (أي الترتيب) مما أمره اللَّه به، فضلاً عن أن (ثم) في الحديث تفيد الترتيب والإيذان أن الثاني يأتي بعد الأول. قال الشوكاني: «وقد استدل بما وقع في حديث الباب من الترتيب بـ(ثم) على وجوب الترتيب بين أعضاء الوضوء»[(٥)]. وغاية ما ذكره المخالفون أن (ثم) في الحديث من لفظ الراوي[(٦)]، وهذا لا يلزم لأن الراوي عربي فصيح ولفظ التابعي فيما ينقله من دلالات الألفاظ إن كان عربياً فصيحاً حجة لأنه في عصر الاحتجاج.

والصواب ـ واللَّه أعلم ـ أن (ثم) بنفسها لا تقتضي إلا الترتيب، وأما وجوبه

(١) ـ: البحر المحيط: ٢/ ٦٥.
(٢) ـ: الجامع لأحكام القرآن: ٦/ ٨٩.
(٣) عمدة القاري: ٣/ ١.
(٤) صحيح مسلم: ٧٠ ـ (٢٢٩).
(٥) نيل الأوطار: ١/ ١٩٤.
(٦) وهو حمران مولى عثمان بن عفان. ـ: نيل الأوطار: ١/ ١٩٤.

أو ندبه فيحصل بقرائن أخرى، ومنها قوله ﷺ في آخر حديث المسألة: «**من توضأ نحو وضوئي هذا ثم صلى ركعتين لا يحدث بهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه**». فالمغفرة مترتبة على وضوء مرتب، وعلى هذا فالقرينة السياقية والخارجية تؤيد القول بأن (ثم) تقتضي الترتيب، وأما الوجوب فلم يكن من دلالة (ثم) وإنما من قرائن أخرى واللَّه أعلم. والقول بوجوب الترتيب هو مذهب الشافعي وغيره(١).

المذهب الثاني: وذهب جماعة من العلماء إلى أن الترتيب غير واجب؛ لأن (ثم) في الحديث من لفظ الراوي، وهو قول ابن مسعود وأبي حنيفة وداود وغيرهم(٢). ولم يتم الدليل عندهم على القول بوجوب الترتيب لا من دلالة (ثم) ولا من قرائن أخرى واللَّه أعلم.

الحديث الثاني: عن ميمونة قالت: (سترتُ النبيَّ ﷺ وهو يغتسلُ من الجنابةِ، فغسلَ يديه، ثم صبَّ بيمينه على شمالِه فغسَلَ فرجَه وما أصابه، ثم مسحَ بيدِه على الحائطِ أو الأرضِ، ثم توضأَ وضوءَه للصلاةِ غيرَ رِجليه، ثم أفاضَ على جسدِه الماءَ، ثم تنحَّىٰ فغَسَلَ قَدَميه)(٣).

دلالة ثم في الحديث:

تقدم أن (ثم) تقتضي الترتيب عند أكثر النحاة وعند الأصوليين.

توجيه الحديث نحوياً:

ذهب العلماء إلى أن الترتيب في الغسل مندوب، قال ابن حجر: «وأتى بـ(ثم) الدالة على الترتيب في جميع ذلك»(٤).

بيد أن ابن حزم قال بوجوب الترتيب بتقديم غسل الرأس على الجسد في الغسل من الجنابة، بل أوجب لمن انغمس في ماء جار أن ينوي تقديم رأسه على جسده، ولعله ـ رحمه اللَّه ـ فهم هذا من دلالة ثم كما يقتضيه كلامه(٥)، ولم أر أحداً من الفقهاء قال بأن (ثم) تقتضي وجوب الترتيب إلا ما رأيته من ظاهر كلام ابن حزم واللَّه أعلم.

(١) ـ: إحكام الأحكام: ١/ ١٦٣، المحلى: ١/ ٣١٠، عمدة القاري: ١/ ١١.
(٢) ـ: عمدة القاري: ١/ ١١، نيل الأوطار: ١/ ١٩٤.
(٣) صحيح البخاري: ٧٣ ـ (٢٨١).
(٤) فتح الباري: ١/ ٤٧١.
(٥) ـ: المحلى: ١/ ٢٧٦.

الحديث الثالث: عن جابر بن عبد اللَّه رضي اللَّه عنه أنه قال: (إنّ عمر بن الخطاب رضي اللَّه عنه جاء يوم الخندق بعد ما غربت الشمس فجعل يسب كفار قريش ـ قال: يا رسول اللَّه، ما كدت أصلي العصر حتى كادت الشمس تغرب، قال النبي ﷺ: «**واللَّه ما صليتها**»، فقمنا إلى بطحان فتوضأ للصلاة وتوضأنا لها، فصلى العصر بعد ما غربت الشمس، ثم صلى بعدها المغرب)[١].

دلالة ثم في الحديث:

تقدم أن (ثم) تقتضي الترتيب عند أكثر النحاة وعند الأصوليين.

توجيه الحديث نحوياً:

أجمع الفقهاء على أن من فاتته صلوات قضاها مرتبة[٢]، واستدلوا بهذا الحديث من دلالة (ثم)، فذكر القاضي عياض أن دلالة (ثم) في الحديث أصل في ترتيب قضاء الصلوات الفائتة[٣]، وقال النووي: «وفي هذا الحديث دليل على أن من فاتته صلاة وذكرها في وقت أخرى ينبغي له أن يبدأ بقضاء الفائتة ثم يصلي الحاضرة، وهذا مجمع عليه»[٤]. وقال بهاء الدين بن شداد مشيراً إلى دلالة (ثم): «في حديث جابر دليل ترتيب القضاء، فإن النبي ﷺ صلى العصر أولاً ثم صلى المغرب بعدها»[٥].

بيد أن العلماء اختلفوا في وجوب ترتيب القضاء، فأبو حنيفة ومالك والجمهور[٦] قالوا بوجوب الترتيب بين الفوائت المقضية والمؤداة، وقد ذهب الأسنوي إلى أن سبب الوجوب عندهم هو أن (ثم) تفيد الترتيب[٧].

وأما الشافعي وغيره فقد ذهبوا إلى استحباب الترتيب، ولا ينتهض استدلال الموجبين بالحديث للمطلوب، لأن (ثم) لا تفيد وجوب الترتيب، بل تفيد الترتيب

---

(١) صحيح البخاري: ١٢٤ ـ (٥٩٨)، مسلم: ١٥١ ـ (٦٣١) واللفظ لمسلم.
(٢) ـ: المفهم: ٢/ ٢٥٧. المغني: ١/ ٣٥٤.
(٣) إكمال المعلم: ٢/ ٥٩٦.
(٤) المنهاج: ٣/ ٤٣٩.
(٥) دلائل الأحكام: ١/ ١٩٩.
(٦) نيل الأوطار: ٢/ ٣٢.
(٧) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: ٢١٦.

من غير دلالة على لزوم أو عدم لزوم، غاية الأمر أن الرسول ﷺ فعل الشيء وهو لا يدل على الوجوب كما قال ابن حجر[١].

ولعل من قال بالوجوب لم يذهب إلى أن (ثم) تفيد لزوم الترتيب، بل لاجتماع القرائن الدالة على الوجوب وليس من دلالة (ثم) وحدها والله أعلم.

(١) ـ: فتح الباري: ٢/ ٩٦.

١٦٤

المبحث الرابع

أدوات النفي

وفيه أربعة مطالب .

المطلب الأول : (لا) الداخلة على الفعل المضارع

المطلب الثاني : (لا) النافية للجنس

المطلب الثالث : لو

المطلب الرابع : لولا

١٦٦

المطلب الأول

(لا) الداخلة على الفعل المضارع

وفيه حديثان.

الحديث الأول: عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه قال: قال رسولُ اللَّهِ ﷺ: «**لا يقتسمْ وَرَثتي دِيناراً، ما تَركتُ بعدَ نفقةِ نِسائي ومؤونة عاملي فهو صدقةٌ**»[(١)].

دلالة (لا) عند النحاة:

ترد (لا) نافية وتدخل على الفعل، والغالب أن يكون الفعل مضارعاً مستقبلاً كما قال ابن مالك[(٢)]، ونص الزمخشري على أنها تخلصه للاستقبال[(٣)]، وهو ظاهر كلام سيبويه[(٤)]، واختاره المالقي[(٥)]، وتأتي (لا) ناهية أي موضوعة لطلب الترك وحينئذٍ تختص بالدخول على المضارع، وتقتضي جزمه واستقباله[(٦)]، والأكثر أن يكون النهي للمخاطب ويضعف للمتكلم وللغائب نحو لا يخرج زيد[(٧)]، وذهب الرضي إلى أن (لا) النهي تجيء للمخاطب والغائب على السواء[(٨)].

توجيه الحديث نحوياً:

تحتمل (لا) في الحديث أن تكون نافية وأن تكون ناهية:

الاحتمال الأول: إذا كانت (لا) نافية فالفعل المضارع مرفوع بالضمة، ويكون

---

(١) صحيح البخاري: ٤٩٧ ـ (٢٧٧٦)، وينبغي الإشارة إلى أن رواية ابن حجر (لا تقتسم) بالتاء وبزيادة (ولا درهماً). وأما رواية العيني فهي (لا يقتسم) دون زيادة (ولا درهماً).

(٢) ـ: شرح التسهيل: ١/ ٢٨.

(٣) ـ: شرح المفصل: ٨/ ١٠٨.

(٤) ـ: الكتاب: ٢/ ٣٠٦.

(٥) ـ: رصف المباني: ٣٣٠.

(٦) ـ: رصف المباني: ٣٣٩، الجنى الداني: ٣٠٦، مغني اللبيب: ١/ ٢٤٦.

(٧) ـ: ارتشاف الضرب: ٢/ ٥٤٣.

(٨) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٢٥٢.

المعنى: إن الرسول ﷺ يخبر عن المستقبل أن ورثته لا يقتسمون ديناراً ولا درهماً، أي إنه ﷺ لم يترك مالاً يورث عنه، وهو يوافق ما قالته عائشة رضي اللَّه عنها لأزواج رسول اللَّه ﷺ حين توفي فأردن أن يبعثن عثمان بن عفان إلى أبي بكر رضي اللَّه عنهما فيسألنه ميراثهن، فقالت لهن عائشة: أليس قد قال رسول اللَّه ﷺ: «**لا نورِّثُ، ما تركنا فهو صدقةٌ؟**»[(١)]. فرواية النفي موافقة لما روته عائشة رضي اللَّه عنها أنه ﷺ لم يترك مالاً يورثه، فلا تعارض بين الحديثين، واختار رواية النفي ابن عبد البر إذ قال: «الرواية في هذا الحديث: يقتسم ـ برفع الميم على الخبر ـ أي ليس يقتسم ورثتي ديناراً لأني لا أتخلف ديناراً ولا درهماً ولا شاة ولا بعيراً»[(٢)].

وقد يقال: إن الرسول ﷺ خلف بيوتاً وهي مساكن أزواجه؟ فالحق أن مساكن أزواج الرسول ﷺ كانت في معنى نفقاتهن في أنها كانت مستثناة لهن بعد وفاته مما كان له في حياته، ويدل على صحة ذلك أن مساكنهن لم يرثها عنهن ورثتهن، ولو كانت مساكنهن ملكاً لهن لورثها عنهن ورثتهن، ولهذا لما توفين جعلت مساكنهن زيادة في المسجد الذي يعم المسلمين نفعه واللَّه أعلم[(٣)].

فرواية النفي فيها إخبار بأن النبي ﷺ لا يورث، وأنه لا يخلف شيئاً، وهي موافقة لرواية عائشة رضي اللَّه عنها، واختار رواية النفي ابن حجر[(٤)] والعيني[(٥)].

الاحتمال الثاني: أن تكون (لا) ناهية والفعل المضارع بعدها مجزوم بالسكون، والمعنى على النهي: لورثته أن لا يأخذوا شيئاً مما يورثه ﷺ إن اتفق أن يخلف شيئاً، ويؤيد هذا الرأي الدلالة الاقترانية وهي ما جاء في الحديث من قوله ﷺ: «**ورثتي**»، فكيف يصح أن يسموا بالورثة إن لم يصح أن يقتسموا؟ فدل على أن الرواية بـ(لا) الناهية، واختار هذا القول الطبري[(٦)].

فتوجيه رواية النهي ـ من حيث المعنى ـ أنه ﷺ لم يقطع بأنه لا يخلف شيئاً بل هو محتمل، فنهاهم عن قسمة ما يخلف إن اتفق أنه خلف[(٧)].

---

(١) الحديث متفق عليه ورواه مالك، ـ: التمهيد: ١٦/ ٤١٥.
(٢) التمهيد: ١٦/ ٤٣٠.
(٣) ـ: التمهيد: ١٦/ ٤٣٠، الكواكب الدراري: ١٢/ ٨٦.
(٤) ـ: فتح الباري: ٥/ ٤٩٦.
(٥) ـ: عمدة القاري: ١٤/ ٧٠.
(٦) م.ن: ص.ن.
(٧) ـ: فتح الباري: ٥/ ٤٩٦، عمدة القاري: ١٤/ ٧٠.

والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ توجيه الرواية على النفي، خصوصاً إذا كان اللفظ بـ(لا يقتسم)، فإن النهي مع الغائب قليل، كما أن رواية النفي لا تعارض ما روته عائشة رضي اللَّه عنها من أن رسول اللَّه ﷺ لم يترك مالاً يورثه، فجاء الحديث يفسر بعضه بعضاً واللَّه أعلم.

الحديث الثاني: عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «**إنَّ اللَّهَ يغارُ، وغَيرةُ اللَّهِ أَنْ لا يأتيَ المؤمنُ ما حرّم اللَّهُ**»[١].

دلالة (لا) في الحديث:

يبحث النحويون زيادة (لا) في كتبهم ويقصدون بزيادتها أحد أمرين:

الأمر الأول: أن تكون زائدة من حيث وصول عمل ما قبلها إلى ما بعدها، وهو اصطلاح نحوي في معنى الزيادة، ولكن لا يجوز إخراجها من الكلام لئلا يصير الكلام المنفي مثبتاً، ومن الأمثلة التي ذكروها زيادتها بين ناصب الفعل ومنصوبه وبين حرف الجر ومجروره كقول القائل: جئت بلا زاد[٢].

الأمر الثاني: أن تكون زائدة من حيث إن دخولها كخروجها، وذكرها سيبويه فقال: «لا لغو في كلامهم ألا ترى أنك تقول: خفت أن لا تقول ذاك، وتجري مجرى خفت أن تقول، وتقول: إن لا يقل أقل، فلا لغو»[٣]. ونص ابن قتيبة على زيادتها إلا أنه شرط أن تكون في حيز نفي[٤]، وكذلك ذهب ابن فارس إلى أن هذا من أساليب العرب ـ أي دخول (لا) توكيداً في الكلام ـ ومثل لهذا النوع بأمثلة منها قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢] فقال: (أي ما منعك أن تسجد)[٥]، وقوله تعالى: ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الحديد: ٢٩]. وأثبت المالقي[٦] والمرادي[٧] وابن هشام[٨] زيادتها، وأنها تكون لغواً في الكلام دخولها كخروجها.

وأما الأصوليون فقد تبعوا النحويين في القول بزيادتها وأنها لغو في الكلام، إلا أن

(١) صحيح البخاري: ٩٦٠ ـ (٥٢٢٣).
(٢) ـ: رصف المباني: ٣٤٢.
(٣) الكتاب: ٣/ ٧٧.
(٤) ـ: تأويل مشكل القرآن: ٢٤٥.
(٥) الصاحبي: ٢٥٨.
(٦) ـ: رصف المباني: ٣٤٥.
(٧) ـ: الجنى الداني: ٣٠٧.
(٨) ـ: مغني اللبيب: ١/ ٢٤٨.

إمام الحرمين شرط في زيادتها تأكيد معنى النفي الذي دل عليه سياق الكلام كما في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢] بدليل حذفها في الآية الأخرى[١].

وأثبت الزركشي مجيئها زائدة بالمعنى المتقدم، بل قال في (لا) من قوله تعالى: ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الحديد: ٢٩]: (زائدة بالاتفاق)[٢]، والصحيح أن أكثر المفسرين على زيادتها[٣]، وإن نقل السمين الحلبي القول بعدم زيادتها[٤].

توجيه الحديث نحوياً:

لا بد من الإشارة إلى أن هذه الرواية لم ترد بهذه الصيغة ـ أي بزيادة لا ـ إلا عند البخاري وفي إحدى الروايات عنده، وكان الرأي أن تبحث لأن من شرح البخاري كالكرماني وابن حجر تعرض لهذه الرواية وهي صحيحة سنداً، وإن كان بعضهم قد خطأ الرواية إلا أن التخطئة غير صحيحة[٥].

وفي توجيه الحديث احتمالان:

الاحتمال الأول: أن تكون (لا) نافية غير زائدة، وهو ما ارتضاه كثير من المفسرين، كما مر، ووجهها الكرماني توجيهاً عقائدياً نحوياً، فذكر أن (غيرة اللَّه) ليست هي الإتيان أو عدمه، أي فلو حملنا إتيان المؤمن أو عدم إتيانه على (غيرة اللَّه) بأن جعلنا الإتيان أو عدمه خبراً فلا يصح المعنى لأن (غيرة اللَّه) صفة من صفاته فلا يحمل عليها الإتيان أو العدم، هذا ما يفهم من كلام الكرماني، ولهذا فقد أول الكلام على الحذف فقال: (لا بد من تقدير نحو لأن لا يأتي)[٦]، أي إنه جعل (غيرة اللَّه) علة النهي عن الإتيان أو عدمه للمؤمن، وهذا التقدير موافق لحديث رسول اللَّه ﷺ: «**ما من أحد أغير من اللَّه، من أجل ذلك حرم الفواحش، وما أحد أحب إليه المدح من اللَّه**»[٧]. فالغيرة على هذا التأويل ـ أي تأويل الكرماني ـ مبتدأ والخبر متعلق الجار والمجرور المقدر أعني (لأن)، والتقدير النحوي هو: غيرة اللَّه ثابتة لأن لا يأتي المؤمن ما حرم اللَّه عليه[٨]، أي الغيرة ثابتة لأجل لأن لا يأتي

---

(١) ـ: البرهان في أصول الفقه: ١/ ٥٥.
(٢) ـ: البحر المحيط للزركشي: ٢/ ٤٢.
(٣) ـ: معاني القرآن للفراء: ٣/ ١٣٧، معاني القرآن وإعرابه: ٥/ ١٠٤.
(٤) ـ: الدر المصون: ٦/ ٢٨٢.
(٥) ـ: الكواكب الدراري: ١٩/ ١٦١.
(٦) م.ن: ص.ن.
(٧) صحيح البخاري: ٩٦٠ ـ (٥٢٢٠).
(٨) ـ: الكواكب الدراري: ١٩/ ١٦١، فتح الباري: ٩/ ٤٠٠، عمدة القاري: ٢٠/ ٢٠٧، عقود الزبرجد: ٢/ ٣٩٧.

المؤمن ما حرم اللَّه عليه. والغيرة في اللغة الحمية والأنفة[١]، وقيل: هي كراهة الرجل اشتراك غيره فيما هو حقه[٢]، إلا أنها فسرت في حق اللَّه بلازمها وهو الغضب[٣]، لأن المعنى اللغوي لا يصح في حق اللَّه سبحانه لأنه يستلزم ما هو من صفات المخلوقين، وجل ربنا وتقدس عن مشابهة الخلق ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

الاحتمال الثاني: أن تكون (لا) زائدة في الكلام دخولها كخروجها وتقدير الكلام: وغيرة اللَّه أن يأتي المؤمن ما حرم اللَّه عليه، واختار الكرماني هذا التقدير، لأن شرط صحة زيادة (لا) عنده أن لا يصح المعنى بإثباتها، واستشهد لزيادتها بقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢][٤]. وأما ابن حجر فاستشهد بقوله تعالى: ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الحديد: ٢٩] لأن أكثر المفسرين على زيادتها في هذه الآية[٥]، وقد ذهب ابن مالك إلى زيادتها في حديث رسول اللَّه ﷺ: «**لو كان لي مثلُ أُحُدٍ ذهباً ما يسرّني ألا يمرَّ عليَّ ثلاثٌ وعندي منه شيء**»، فقال ابن مالك: «معناه ما يسرني أن يمر و(لا) زائدة»[٦].

والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ أن تكون (لا) بمعناها من غير زيادة وهو ما ذكر في الاحتمال الأول، إلا أن الأولى أن يكون التقدير: وغيرة اللَّه بأن لا يأتي المؤمن ما حرم اللَّه، فجملة (بأن لا يأتي) تفسير للغيرة في المعنى وهو أن الغيرة تتحقق بأن لا يأتي المؤمن... وليس المقصود تفسير غيرة اللَّه التي هي صفة من صفاته بهذا الأمر، بل المعنى أن غيرة اللَّه تتحقق بأن لا يأتي المؤمن ما حرم اللَّه عليه كما يقال: إن مغفرة اللَّه تتحقق بترك المعاصي ورحمة اللَّه تتحقق بالإنابة إليه سبحانه. ويكون الخبر على هذا التقدير محذوفاً تقديره (ثابتة أو حاصلة)، وهذا التقدير لا يستوجب إلغاء الأداة، وفيه حذف لحرف واحد وهو الباء، فيكون أقل حذفاً وهو جار على سنن كلام العرب واللَّه أعلم.

---

(١) ـ: النهاية في غريب الحديث: ٣/ ٤٠١.
(٢) الكليات لأبي البقاء: ٦٧١.
(٣) ـ: فتح الباري: ٩/ ٤٠٠.
(٤) ـ: الكواكب الدراري: ١٩/ ١٦١، عمدة القاري: ٢٠/ ٢٠٧.
(٥) ـ: فتح الباري: ٩/ ٤٠٠.
(٦) شواهد التوضيح: ١٢٩.

المطلب الثاني

(لا) النافية للجنس

وفيه أربعة أحاديث.

قبل الكلام على أحاديث هذا المطلب لا بد من بيان دلالة لا النافية للجنس ودلالة اسمها وخبرها، لأن أحاديث هذا المطلب تجري عليها هذه المسألة النحوية من غير اختلاف، ولكن يبقى لكل حديث خصوصيته من حيث المعنى.

(لا) النافية للجنس:

يقصد بـ(لا) النافية للجنس الأداة الداخلة على الأسماء النكرات أي الشائعة التي يراد بنفيها نفي الجنس[١]، لأن (لا) في هذا الباب قد وقعت في جوابِ (هل من رجل في الدار) على سبيل الاستغراق، فوجب أن يكون الجواب أيضاً بحرف الاستغراق ليكون النفي عاماً، لكن حذفت (من) تخفيفاً وتضمن الكلام معناها[٢].

فالنكرة نحو (رجل) يشتمل على الجنس كله من طريق البدل، وذلك أنك تقول: جاءني رجل، فيصلح لكل واحد من الأمة، فالنكرة ما شاع في جنس موجود أو مقدر[٣]، والنكرة لا تدل على الماهية من حيث هي، بل دلالتها على الفرد الشائع؛ لأن النكرة تقابل المعرفة وهي المعين من الجنس، فينبغي أن تدل النكرة على الشائع وهو غير المعين[٤]. والصواب أن اللفظ المفرد النكرة لا يدل على الماهية بل على الفرد غير المعين، فإذا توجه النفي إليه أعني خبره كما في قولنا: (لا رجل في البيت) فيستلزم من انتفاء فرد مبهم انتفاء جميع الأفراد لذلك الجنس، فالنكرة ليست بلفظ موضوع لاستغراق أفراد الجنس بل عمومها ضروري،

---

(١) ـ: المقتصد في شرح الإيضاح: ٢/ ٧٩٩، ارتشاف الضرب: ١/ ٤٥٩، حاشية الصبان على الأشموني: ١/ ١٠٤.
(٢) ـ: الكتاب: ٢/ ٢٧٥، شرح المفصل: ١/ ١٠٥ ـ ١٠٦.
(٣) ـ: شرح قطر الندى: ١٥٩.
(٤) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ١٤٥.

أي تدل على العموم مجازاً لا حقيقة، فإن صيغة (رجل) لم توضع للعموم، ولولا توجه النفي إليها لما أفادت العموم[١]. وصيغة (لا رجل في البيت) بالبناء على الفتح هي نص على العموم[٢] فلا تحتمل التأويل ولا التخصيص، وأما نحو (لا رجال في البيت) فإن لفظ (رجال) يدل على الجنسية وعلى الوصفية وهو الجمع، وقد يقصد بنفيه نفي الجنس أو نفي الوصفية، ولهذا قال في حواشي المطول: «لا رجال فيها يحتمل معنيين»[٣]، وهما نفي الجنسية ونفي الوصفية، وكذلك «لا رجل في البيت» بالرفع ليس نصاً في نفي العموم، بل هو ظاهر محتمل نفي الجنسية أو نفي الوحدة[٤].

وأما الأصوليون فقد اختار الشافعية منهم أن تدل هذه الصيغة على العموم مطابقة[٥]، واختاره ابن الحاجب فإنه قال: «النكرة في النفي للعموم حقيقة»[٦]، فالشافعية نظروا إلى أن هذه الصيغة موضوعة بالوضع النوعي.

واختار الأحناف أن تدل الصيغة (نكرة في سياق النفي) على العموم لزوماً[٧].

وينبني على الخلاف جواز التخصيص بالنية وعدم جوازه، فالشافعية ذهبوا إلى جواز التخصيص بالنية لأن عمومه وضعي فيقبل التخصيص، وذهب الأحناف إلى عدم جواز التخصيص[٨].

وأما خبر (لا) فالأكثر في كلام العرب الإضمار ويكون عاماً، قال سيبويه: (والذي يبنى عليه في زمان أو في مكان، ولكنك تضمره وإن شئت أظهرته، وكذلك لا رجل ولا شيء، إنما تريد لا رجل في مكان ولا شيء في زمان)[٩]، ومعنى كلام سيبويه (والذي يبنى عليه) هو ما يبنى على المبتدأ ـ وهو الخبر ـ

(١) ـ: شرح تنقيح الفصول: ١٨٤.
(٢) ـ: ارتشاف الضرب: ٢/ ٤٦٦.
(٣) ـ: المطول مع حواشيه: ٨٥.
(٤) ـ: شرح الرضي على الكافية: ١/ ٢٧٩، مغني اللبيب: ١/ ٢٤٠، حاشية الصبان على الأشموني: ١/ ١٠٥.
(٥) ـ: شرح جمع الجوامع: ١/ ٤١٣.
(٦) شرح مختصر منتهى السول لابن الحاجب: ٢/ ١٢.
(٧) ـ: أصول البزدوي: ٢/ ١٢، ميزان الأصول: ١/ ٤٠٢.
(٨) ـ: شرح جمع الجوامع: ١/ ٤٢٣.
(٩) الكتاب: ٢/ ٢٧٥.

تقديره في زمان أو في مكان، ثم قدر الخبر مع المبتدأ الجثة (في مكان) وقدر الخبر مع لا شيء (في زمان).

فأهل الحجاز يحذفون خبر (لا) كثيراً ويجيزون إظهاره نحو لا رجل أفضل منك ولا أحد خير منك[(١)]، قال سيبويه عن خبر (لا أبا لك): «وكذلك إن لم تجعل لك خبراً ولم تفصل بينهما وجئت بـ(لك) بعد أن تضمر مكاناً وزماناً كإضمارك إذا قلت: لا رجل ولا بأس، وإن أظهرت فحسن»[(٢)]، وقد حكى البصريون (إن فعلت فلا بأس)، وحكى الكوفيون (إن زرتني فلا براح)، أي لا بأس عليك، ولا براح عليك، فأضمروا خبر لا[(٣)].

ويظهر الخبر وجوباً إن كان مختصاً أي إن لم توجد قرينة، ومنه الحديث «**لا أحد أغير من اللَّه**»، وأما إن وجدت القرينة فأهل الحجاز يحذفونه كثيراً، ويجب الحذف عند بني تميم، هذا ما رجحه الرضي[(٤)] وأبو حيان[(٥)]، وأما إن كان عاماً فيحذف، وأكثر ما يحذفه الحجازيون مع إلا نحو (لا إله إلا اللَّه)، وأما بنو تميم فيجب الحذف عندهم[(٦)].

ولا بد من الإشارة إلى أن النحاة[(٧)] ذكروا أن كل مصدر يتعدى بحرى من حروف الجر يجوز جعل ذلك الجار خبراً عن ذلك المصدر مثبتاً كان أو منفياً كقولنا: الاتكال عليك وقول اللَّه تعالى: ﴿لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ﴾ [يوسف: ٩٢]، لأن الخبر المقدر ههنا أي ما يتعلق به الجار والمجرور فيه معنى المبتدأ، لأنه رافع لضمير راجع إلى المبتدأ على التحقيق، ولا يجوز ذلك في اسم فاعل فلا يقال في (بك مار) إن (بك) خبر لـ(مار)[(٨)]، ولهذا كان الخبر في قول اللَّه تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَۚ﴾ [هود: ٤٣] هو اليوم، وتقدير الكلام (لا وجود عاصم اليوم) على حذف مضاف من اسم لا، لأن المبتدأ جثة فلا يصح الإخبار عنه بالزمان واللَّه أعلم.

---

(١) ـ: شرح المفصل: ١/ ١٠٧.
(٢) الكتاب: ٢/ ٢٧٩ ـ ٢٨٠.
(٣) ـ: المكتفى في الوقف والابتداء: ١١٨.
(٤) ـ: شرح الرضي على الكافية: ١/ ١١٢.
(٥) ـ: ارتشاف الضرب: ٢/ ١٦٧.
(٦) ـ: م.ن: ص.ن.
(٧) ـ: شرح الرضي على الكافية: ١/ ٢٥٧.
(٨) ـ: م.ن: ص.ن.

والظاهر أن الخبر إذا كان جاراً ومجروراً ولم نقدره محذوفاً فيقدر كون عام متعلق بالجار والمجرور، وأما إذا قدرنا الخبر محذوفاً فيقدر إما كون عام وإما كون خاص، والعبرة في تقدير أحد الكونين نية المتكلم وتفهم بالقرائن.

ولعل ما عرض من مسائل في هذه المقدمة من دلالة لا النافية للجنس وما يتعلق باسمها وخبرها قد يكون أساساً تفهم به كثير من الأحاديث ويكشف به عن وجوه إعرابها وتوجيه لمعناها واللَّه أعلم.

الحديث الأول: عن عبادة بن الصامت أن رسول اللَّه ﷺ قال: «**لا صلاةَ لِمَنْ لم يقرأْ بأمّ القرآنِ**»[(١)].

توجيه الحديث نحوياً:

تقدم أن اسم (لا) النافية للجنس لا بد من أن يكون نكرة، وأنه يقصد به الاستغراق لكل الأفراد فهو يفيد العموم، وعلى هذا فلفظ (صلاة) في الحديث أفاد العموم من حيث وروده في هذه الصيغة ـ نكرة في سياق النفي ـ فهي تعم كل صلاة أو كل ما يطلق عليه لفظ صلاة سواء أكانت ذات ركعات أم لا. ولكن اختلف العلماء في نوع الحكم بسبب اختلافهم في تقدير خبر (لا)، لأن النفي إذا توجه فإنما يتوجه للخبر ـ كما تقدم ـ. فالعبرة في فهم الحديث في تقدير الخبر. فهل المقصود هو نفي أصل الصلاة أي الإجزاء أم نفي كمالها؟ وفي المسألة توجيهان:

التوجيه الأول: ذهب أصحاب هذا التوجيه إلى أن النفي في الحديث نفي الإجزاء، فالمتكلم ـ وهو رسول اللَّه ﷺ ـ لم يعين الخبر، فبقي تعيينه على السامع ـ المتلقي ـ، فوجب الرجوع إلى مجاري كلام العرب لفهم النص، وقد تبين أن خبر (لا) النافية للجنس إذا كان جاراً أو مجروراً يقدر بشيء عام إما مكاناً أو زماناً كما تقدم عن سيبويه، فيكون تقدير الكلام في الحديث النبوي: لا صلاة كائنة أو موجودة، وقد يعترض على هذا التقدير بما نقله القاضي عياض إذ قال: «قال بعضهم: يلحق بالمجملات لأنّ نصه يقتضي نفي الذات ومعلوم ثبوتها حساً فقد صار المراد مجهولاً»[(٢)]. وأجاب القاضي بأن من عادة العرب في كلامها أنها لا تضع هذه الصيغة لنفي الذات، وإنما توردە مبالغة

(١) صحيح البخاري: ١٤٨ ـ (٧٥٦)، مسلم: ١٠٠ ـ (٣٩٤)، واللفظ لمسلم.
(٢) إكمال المعلم: ٢/ ٢٧١.

فتذكر الذات ليحصل الأمر مبالغة[١]. ولعل هذا الجواب لا يتم فنقول:

إنه لما كان الشارع في معرض بيان الشرعيات فإنه لا يتكلم ـ في الأصل ـ بحكم الموضوعات اللغوية، بل بحكم الموضوعات الشرعية خصوصاً إذا كان كلامه مجرداً عن القرينة إذ الظاهر أنه يتكلم بحسب وضعه واصطلاحه، بل لم يختلف الفقهاء والأصوليون على حملها على المعاني الشرعية في استعمالهم[٢].

فعدم الوجود ـ شرعاً ـ للصلاة هو أصل لعدم الصحة، وإذا لم يصح فهو كالعدم لفوات واجب من واجباتها وركن من أركانها، وعلى هذا فيكون الحمل في الحديث على الحقيقة وليس على المجاز، نعم هي الحقيقة الشرعية وهي مجاز لغة ولكن العبرة بعرف الشارع ـ المتكلم ـ كما تقدم. فالصواب أننا لا نحتاج إلى إضمار الصحة أو الإجزاء أو الكمال كما قدره بعض العلماء، لأنه إنما يحتاج إليه عند الضرورة وهي عدم إمكان انتفاء الذات، ولا ضرورة هنا لأن الحمل في كلام الشارع على الشرعيات كما تقدم فليس النفي متوجهاً إلى الوصف بل إلى الذات بالقيد المذكور ـ أي لمن لم يقرأ بأم القرآن ـ وعلى التنزل بأنه لا بد من تقدير، فالمتعين توجيه النفي إلى الصحة أو الإجزاء، ويؤيد هذا التقدير أن السابق إلى الفهم هو نفي الإجزاء لأن نفي الوجود يستلزم نفي الإجزاء فدل على أن السابق إلى الفهم هو المراد وممن حمل النفي على الإجزاء ابن عبد البر[٣] وأبو العباس القرطبي إذ قال: «ظاهره نفي الإجزاء في كل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن»[٤]. فحمل النفي على الإجزاء لا على الذات وهو حمل على المجاز. وإليه ذهب النووي[٥] واستدل له بقرينة خارجية وهي قوله ﷺ: «**لا تجزي صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب**»[٦]، والحديث يفسر بعضه بعضاً، وإذا دار الأمر بين الحمل على الإجزاء أو الكمال فالحمل على أقرب المجازين إلى الحقيقة أولى لأنه يستلزم نفي الأصل[٧]، ولهذا كان الحمل على نفي الإجزاء أولى لأنه يستلزم نفي الحقيقة واللَّه أعلم.

---

(١) إكمال المعلم: ٢/ ٢٧١.
(٢) ـ: حاشية السيد الشريف الجرجاني على شرح المختصر: ١/ ١٦٣.
(٣) ـ: التمهيد: ٣/ ١٥٥.
(٤) المفهم: ٢/ ٢٤.
(٥) المنهاج: ٣/ ٢٠٨.
(٦) رواه ابن خزيمة في إسناد صحيح والدارقطني وابن حبان، ـ: المنهاج: ٣/ ٢٠٨، فتح الباري: ٢/ ٣١٣.
(٧) ـ: المنهاج: ٣/ ٢٠٨، تحفة الأحوذي: ١/ ٥١٩.

واستدل أصحاب هذا الرأي بقوله ﷺ: «**مَنْ صلَّىٰ صلاةً لم يقرأْ فيها بأمِّ القرآنِ فهي خِداجٌ فهي خِداجٌ فهي خِداجٌ**». والخداج النقصان أي ذات خداج[١] فتكون صلاته غير كاملة.

وقد ذهب مالك والشافعي وجمهور علماء السلف والخلف إلى تعين قراءة الفاتحة في الصلاة وأنه لا يجزي غيرها[٢].

والعلة في وجوب القراءة ـ واللَّه أعلم ـ أن النفي في الحديث متوجه إلى الخبر، ولكن بالقيد المذكور ـ أي لمن لم يقرأ بأم القرآن ـ، ومن حكم النفي إذا دخل في كلام ثم كان في الكلام قيد، فإن النفي يتوجه إلى ذلك القيد هذا هو الأصل، قال عبد القاهر الجرجاني: «من حكم النفي إذا دخل على كلام ثم كان في الكلام تقييد على وجه من الوجوه أن يتوجه إلى ذلك التقييد وأن يقع له خصوصاً، تفسير ذلك أنك إذا قلت: (أتاني القوم مجتمعين) فقال قائل: (لم يأتك القوم مجتمعين) كان نفيه ذلك متوجهاً إلى الاجتماع الذي هو تقييد في الإتيان دون الإتيان نفسه»[٣]، ولهذا قالوا في تقدير حديث المسألة: لا صلاة كائنة بقيد عدم قراءة الفاتحة واللَّه أعلم.

التوجيه الثاني: وأما أصحاب هذا التوجيه ـ وهم الأحناف ـ فذهبوا إلى أن التقدير (لا صلاة كاملة) فحملوا النفي على نفي الفضيلة أو نفي الكمال[٤]، والخبر ـ على هذا التقدير ـ كون خاص، فإن الخبر إذا كان جاراً ومجروراً فيصح تقدير كون خاص كما تقدم، ومع أن العبرة بنية المتكلم إلا أنها تفهم بالقرائن، وقالوا: ما استدل به أصحاب المذهب الأول بأن النفي يحتمل أن يتوجه إلى نفي الإجزاء أو إلى نفي الكمال ثم استصوبوا نفي الإجزاء غير صحيح لأن ما تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال، بل قد ورد في كلام الشارع ما حمل فيه النفي على الفضيلة كقوله ﷺ: «**لا صلاةَ لجارِ المسجدِ إلَّا في المسجدِ**»[٥]. ويؤكد هذا التأويل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَـٰنَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢] معناه لا أيمان لهم موثوقاً بها، قال

---

(١) ـ: النهاية في غريب الحديث: ٢/ ١٢.
(٢) ـ: إكمال المعلم: ٢/ ٢٧٣، المنهاج: ٣/ ٢٠٨، نيل الأوطار: ٢/ ٢١١، تحفة الأحوذي: ١/ ٥١٩.
(٣) دلائل الإعجاز: ٦٨.
(٤) ـ: عمدة القاري: ٦/ ١١.
(٥) حديث ضعيف، ـ: الجامع الصغير: ٢/ ٨٧١.

الزجاج: «وصفهم بالنكث في العهد»[(١)]، فنفى عنهم الإيمان مع أنه أثبته لهم بقوله: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم﴾ [التوبة: ١٢]، فدل على أن المراد لا أيمان لهم موثوقاً بها، أي نفى القيد لا الأصل إلا أنه لما كانت العبرة بالقيد كان نفي القيد نفياً للأصل واللَّه أعلم.

وقد ورد عن العرب نفي الشيء والمراد نفي كماله، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحۡيَىٰ﴾ [طه: ٧٤]، فنفى عنه الموت لأنه ليس بموت صريح ونفى عنه الحياة لأنها ليست الحياة المطلوبة[(٢)]، وقد ذكر الزركشي الكثير من الأمثلة على هذا النوع[(٣)]، فورود النفي لأصل الشيء والمراد نفي كماله موجود في العربية، فالأحناف ذهبوا إلى استقراء كلام الشارع، فوجدوا فيه أن النفي قد يتوجه إلى الكمال، وقد يتوجه إلى أصل الشيء غير أنهم حملوا النفي على الكمال للقرائن المعينة على هذا الحمل، ومن القرائن قوله ﷺ: «**من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج فهي خداج ـ غير تمام**» فالخداج هو النقصان كما تقدم أي نفي الكمال لأن إثبات النقص المراد به نفي الكمال[(٤)]، فضلاً عن أن الحديث عندهم إن لم يكن متواتراً أو مشهوراً وكان صحيحاً، فيثبت به الوجوب دون الفرض[(٥)]، فالفرض عندهم[(٦)] قراءة شيء من القرآن في الصلاة لثبوت القراءة بالتواتر في قوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنۡهُۚ﴾ [المزمل: ٢٠]، وما قيل من أن المراد من القراءة الصلاة غلطه الأحناف لأن فيه صرف اللفظ عن حقيقة معناه إلى المجاز وهو خلاف الأصل، ولو سلم فإنه يكون قد عبر عن الصلاة بالقراءة، وهذا لا يدل على أنها ركن من أركانها[(٧)]، وأما وجوب قراءة الفاتحة فاستدلوا له من أحاديث

---

(١) معاني القرآن وإعرابه: ٢/ ٢٥٢، و ـ: الكشاف: ٢/ ٢٤٣، البرهان في علوم القرآن: ٣/ ٤٥١.

(٢) ـ: البرهان في علوم القرآن: ٣/ ٤٥٠.

(٣) ـ: م.ن: ٣/ ٤٥٠ ـ ٤٥٢، معاني النحو: ٤/ ٥٩٦ ـ ٥٩٧.

(٤) ـ: إكمال المعلم: ٢/ ٢٧٢.

(٥) المتواتر هو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب، ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوسطه كطرفيه وهو يوجب علم اليقين، والمشهور ما كان من الآحاد في الأصل أي في القرن الأول ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم، وهو يوجب علم الطمأنينة، ـ: شرح المنار من علم الأصول: ٦١٥ ـ ٦١٩.

(٦) ـ: أحكام القرآن للجصاص: ٣/ ٦٢٨ ـ ٦٢٩.

(٧) ـ: أحكام القرآن للجصاص: ٣/ ٦٢٩.

الأمر بقراءة سورة الفاتحة في الصلاة إلا أنها ليست ركناً في الصلاة، أي إنها ليست فرضاً لأن وجوبها ثبت بالسنة، والذي لا تتم الصلاة إلا به هو الفرض، والفرض لا يثبت عندهم إلا بالمتواتر كالقرآن أو بالمشهور من الأحاديث[١]، فمن ترك الفاتحة ـ عندهم ـ يأثم ويؤمر بالإعادة لأن صلاته ناقصة، وثمرته أنه لا يعد تاركاً للصلاة إن صلى ولم يقرأ الفاتحة، فلا يحد عليها.

ولقولهم: إن تارك الفاتحة يأثم ذهب بعضهم إلى أن النفي في قوله ﷺ: «**لا صلاةَ لِمَن لم يقرأْ بأمِّ القرآن**» هو نهي فيكون دليلاً للأحناف، والمعنى: لا تصلوا إلَّا بقراءة فاتحة الكتاب[٢]، والحق أنه قد ورد في الكلام كثيراً النهي بصورة النفي في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧] أي (لا ترفثوا ولا تفسقوا). وقوله تعالى: ﴿وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧٢] قالوا: (هو خبر وتأويله نهي، أي: لا تنفقوا إلا ابتغاء وجه اللَّه...)[٣].

وقد ذهب بعض علماء الأصول كالكرخي[٤] (ت٣٤٠هـ) ـ ونسبه القاضي عياض إلى المحققين ـ إلى أن مثل هذه الصيغة ـ أي نفي الذات ـ يقتضي الإجمال، فقالوا بالتوقف؛ لأن النفي يصح أن يتوجه إلى نفي الإجزاء ونفي الكمال، أو من حيثية أخرى وهي أن النفي يدل على نفي الحقيقة وهي غير منتفية، وليس إضمار الإجزاء أو الكمال بأولى من الآخر[٥]. وجواب قولهم قد تقدم من أن الشارع يحمل كلامه على الشرعيات وليس على الوضع اللغوي، إلا إذا اقترن بكلامه ما يصح حمله على الوضع اللغوي، وعلى هذا فالظاهر أن النفي متوجه إلى الذات، ولكن يقصد بالذات الذات الشرعية وليس حقيقة الشيء، وإذا انتفت الذات

---

(١) الفرض عند الأحناف ما ثبت بدليل لا شبهة فيه كالإيمان والأركان الأربعة، وحكمه حصول العلم القطعي بثبوته وتصديق القلب، ويجب العمل به حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر، وأما الواجب فهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر وتعيين الفاتحة، فإنهما ثبتا بخبر الواحد، وحكم الواجب لزوم العمل به فلا يكفر جاحده، والشافعية جعلوا الفرض والواجب مترادفين. ـ: شرح المنار من علم الأصول: ٥٨٠ ـ ٥٨٥.

(٢) ـ: فتح الباري: ٢/ ٣١٣، عمدة القاري: ٦/ ١٢.

(٣) البرهان في علوم القرآن: ٣/ ٣٩٨، وقد ذكر كثيراً من الشواهد من باب وضع الخبر موضع الطلب في الأمر والنهي.

(٤) أبو الحسن عبيد اللَّه بن الحسن الكرخي، انتهت إليه رئاسة الحنفية في عصره، كان من رؤوس الاعتزال، ألف كتباً في الأصول والفقه. الفتح المبين: ٢/ ١٦١ ـ ١٦٢، الأعلام: ٤/ ١٩٣.

(٥) ـ: إكمال المعلم: ٢/ ٢٧٢، إحكام الأحكام: ٢/ ٣٢٧.

الشرعية فهذا يعني أنه لا تتحقق إلا بوجود القيد الذي اقترن بها وهو قراءة الفاتحة في الصلاة واللَّه أعلم.

الحديث الثاني: عن عائشة رضي اللَّه عنها قالت: إني سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: «**لا صلاةَ بحضرةِ الطعامِ ولا وهو يُدافِعُهُ الأَخبثانِ**»[١].

توجيه الحديث نحوياً:

تقدم أن الأصل في (لا) النافية أن يكون النفي متوجهاً إلى الذات، وتبين من الحديث السابق أن الشارع إذا نفى ذاتاً فإنما ينفي الذات الشرعية، ولهذا ذَهب أهل الظاهر كابن حزم إلى أن الصلاة غير مجزئة بحضرة طعام المصلي غداء كان أو عشاء، ولا صلاة صحيحة وهو يدافعه الأخبثان[٢]، والأخبثان هما البول والغائط[٣]، فيجب على المصلي ـ عند الظاهرية ـ أن يبدأ بالطعام، فإن صلى قبل البدء بالطعام فصلاته باطلة[٤].

وذهب جمهور العلماء إلى صحة الصلاة بحضرة الطعام وحملوا النفي على نفي الكمال، وحملوا الحديث على كراهة الصلاة بحضرة الطعام الذي يريد أكله، والعلة ذكرها النووي بقوله: «لما فيه من اشتغال القلب به وذهاب كمال الخشوع، وكراهتها مع مدافعة الأخبثين وهما البول والغائط»[٥]، ويؤيد قول الجمهور ما جاء في صحيح ابن حبان بلفظ «**لا يصلي أحدكم بحضرة الطعام**»[٦]، فورد اللفظ بصيغة النفي والمراد به النهي، وهذا الأسلوب جار في العربية كما تقدم في الحديث السابق، وأفاض فيه الزركشي[٧].

ولهذا حمل الجمهور حديث المسألة على الكراهة، بل قال الإمام مالك رحمه اللَّه: إنه يبدأ بالصلاة إلا أن يكون طعاماً خفيفاً[٨].

ولعل حمل الحديث على ظاهره، ويكون النفي متوجهاً إلى الذات الشرعية

---

(١) صحيح مسلم: ١٣٤ ـ ١٣٥ ـ (٥٦٠).
(٢) ـ: المحلى: ٢/ ٣٦٦، المفهم: ٢/ ١٦٥.
(٣) النهاية في غريب الحديث: ٢/ ٥، المصباح المنير: ١٩٤.
(٤) ـ: المحلى: ٢/ ٣٦٧.
(٥) المنهاج على صحيح مسلم: ٣/ ٣٦٥، وـ: إحكام الأحكام: ٢/ ٦١.
(٦) ـ: إحكام الأحكام: ٢/ ٦١.
(٧) ـ: البرهان في علوم القرآن: ٣/ ٤٥٠ ـ ٤٥٢.
(٨) ـ: إكمال المعلم: ٢/ ٤٩٤.

أولى، إلا أن هذا مقيد بأن يبلغ بالمصلي ما لا يعقل به صلاته ولا يضبط حدودها ولا أركانها بأن يمنع من ركن أو شرط، وهو ما يفهم من نفي الصلاة مع قيد بحضرة الطعام ومع قيد مدافعة الأخبثين، قال الطحاوي: «وكان عندنا ـ واللَّه أعلم ـ على الطعام الذي تنازعه نفسه إليه مما أدخل في الصلاة وهو على ذلك شغل قلبه عنها حتى يكون ذلك يمنعه من الإقبال عليها ومن الإتمام لها، فكان أولى به قطع ذلك عن نفسه قبل دخوله فيها»[١]، وهذا الأمر ـ أي عدم صحة الصلاة بهذا القيد ـ مما أجمع عليه العلماء أي إنه لا تجزئه صلاته بل لا يحل له الدخول كذلك في الصلاة[٢]، فيكون قوله ﷺ: «**لا صلاةَ بحضرة الطعام ولا وهو يدافعُه الأخبثانِ**» مقيداً بأن لا يعقلها ولا يضبط أركانها بأن يقصد ذهاب توَقان نفسه إليه وشغل قلبه عن صلاته التي يريد الدخول إليها، فيكون من باب التقييد بالنية أي نية المتكلم، وقد علمت بالقرائن الدالة على هذا القيد واللَّه أعلم.

ولا بد من الإشارة إلى أن طعامهم ما كان على مقدار طعامنا اليوم في الكثرة بل على القصد والقناعة فيبتدئ المحتاج بقدر ما يدفع توقانه ويتفرغ قلبه للإقبال على صلاته وإتمامها.

ولفظ (صلاة) نكرة في سياق نفي فيعم، فلا يقتضي التخصيص ببعض أنواع الصلاة كصلاة العشاء، وإن كان النظر لمعنى الحديث يقتضي التخصيص بالوقت الذي اعتيد فيه تقارب الصلاة والطعام غالباً[٣]، إلا أن الأولى أن يكون الحديث عاماً والأولى عدم التخصيص بالمعنى واللَّه أعلم.

بقي أن نذكر أن في الحديث تركيبين أحدهما (لا + اسمها) وخبرها محذوف، والثاني (لا) وحدها وقد حذف اسمها وخبرها، والتركيب الثاني لم يذكره النحاة في كتبهم فهو تركيب جديد في العربية، ولعل شرط حذف اسم لا وخبرها أن يدل عليهما دليل بأن يسبقها تركيب آخر مذكور فيه اسم لا كما في حديث المسألة واللَّه أعلم، وإن ذكر النحاة أن اسم (لا) قد يحذف ولكن مع بقاء الخبر أو متعلق الخبر نحو (لا عليك)[٤].

---

(١) مشكل الآثار: ٢/ ٢٧٨.

(٢) ـ: إكمال المعلم: ٢/ ٤٩٥.

(٣) ـ: العدة على إحكام الأحكام: ٢/ ٥٣.

(٤) ـ: شرح المفصل: ٢/ ١١٤.

الحديث الثالث: عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «**لا شِغارَ في الإسلامِ**»[(١)].

توجيه الحديث نحوياً:

تقدم أن صيغة (لا + نكرة مبنية) تفيد العموم، أي أن النكرة أفادت العموم باقترانها بصيغة النفي، فانتقلت النكرة من دلالتها على فرد شائع إلى دلالتها على استغراق الأفراد، وذلك بسبب اقترانها بـ(لا) النافية للجنس. وتقدم أن الأصل في النفي أن يتوجه إلى الذات إلا إذا دلت قرينة على غير ذلك. وقبل بحث المسألة من حيث العربية والفقه لا بد من ذكر معنى الشغار، فإن توجيه التركيب ومعرفة معناه لا يفهم إلا بعد فهم دلالات ألفاظه.

والشغار مصدر شاغر يشاغر، وهو مقابلة مما لا يكون إلا بين اثنين، يقال: شغر البلد إذا خلا عن حافظ يمنعه، وسمي الشغار به لخلوه عن الصداق، وشغرت المرأة رفعت رجلها للنكاح[(٢)]، وفي الشرع جاء مبيناً من قول نافع عندما سأله ابنه عبد اللّه ما الشغار؟ قال: أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه ابنته وليس بينهما صداق[(٣)]. وذكر ابن الأثير هذا القول ثم قال: «ويكون بضع كل واحدة منهما في مقابلة بضع الأخرى»[(٤)]. وذكر العيني صورة أخرى للشغار الذي كان في الجاهلية وهي: أن يشترط كل واحد من الوليين على الآخر أن يزوجه وليته ليكون أحد العقدين عوضاً عن الآخر[(٥)].

وبعد أن تبين الشغار لغة وشرعاً وذكرت صورتاه لا بد من بيان قول العلماء في توجيه الحديث، وفي المسألة توجيهان:

التوجيه الأول: قال أصحاب هذا التوجيه: إن النفي في الحديث على بابه وإنه متوجه إلى الذات، والجار والمجرور هو الخبر، أي أنه متعلق بمحذوف، وحينئذٍ يكون الشغار باطلاً لا أصل له مطلقاً لأنه لم يقيد بقيد، والتقدير: لا شغار كائن في الإسلام، ويلزم من هذا التقدير أن لا يصح عقد الشغار في الإسلام، لأن النفي في مثل هذه الصيغ لا يخرج عما وضع له ـ أي من أن النفي متوجه إلى

---

(١) صحيح مسلم: ٣٤٨ ـ (١٤١٥).
(٢) ـ: لسان العرب: ٤/ ٤١٧.
(٣) ـ: صحيح البخاري: ٩٤٢ ـ (٥١١٢)، مسلم: ٣٤٨ ـ (١٤١٥).
(٤) النهاية في غريب الحديث: ٢/ ٤٨٢، وـ: التمهيد: ١١/ ٨٣، المنهاج على صحيح مسلم: ٥/ ٣١٨.
(٥) ـ: عمدة القاري: ٢٠/ ١٠٨.

الذات في الأصل ـ إلا بدليل لا معارض له، قال ابن عبد البر: «ولولا ذلك لم تصح عبادة ولا فريضة»[(١)]، فالنفي متوجه إلى الذات وهو الأصل في وضع هذه الصيغة، ولهذا قال أبو العباس القرطبي في شرح الحديث وبيان معناه: «أي لا صحة لعقد الشغار في الإسلام، وهو حجة لمن قال بفساده على كل حال وهو ظاهر هذه الصيغة كقوله: لا رجل في الدار، فإن الظاهر نفي الأصل والصحة، ونفي الكمال محتمل فلا يصار إليه إلا بدليل»[(٢)].

ولهذا ذهب الجمهور إلى أن نكاح الشغار باطل[(٣)]، بناء على أن النفي في الحديث متوجه إلى الذات واللَّه أعلم.

التوجيه الثاني: قال أصحاب هذا التوجيه ـ وهم الحنفية ـ: إن النفي في الحديث بمعنى النهي، وهو وارد في كلام العرب وفي القرآن أيضاً كما تقدم، ويؤيد حمل النفي في الحديث على النهي ما جاء في روايات عدة أن رسول اللَّه ﷺ نهى عن الشغار[(٤)]، فحمل الحنفية أحاديث النفي على النهي لتتفق الروايات في المعنى، ولهذا قالوا: إن نكاح الشغار حرام إن انعقد ويصح بمهر المثل، وحملوا النفي والنهي في روايات الحديث على كراهة التحريم فيأثم فاعله[(٥)]. وأجاب أصحاب التوجيه الأول بأن النفي والنهي يدلان على أن الشغار حرام وباطل[(٦)].

وخلاصة الأمر أن نكاح الشغار حرام، ونقل ابن عبد البر الإجماع على حرمته[(٧)]، واختلاف العلماء في كونه باطلاً أم لا مبني على أن النفي في الحديث هل هو متوجه إلى الذات فيكون المعنى انتفاء الذات وبطلانها في الإسلام أم أن النفي بمعنى النهي؟

والظاهر قول الجمهور بناء على الأصل في وضع الصيغة، وإن كان دليل الأحناف قوياً وله ما يؤيده أيضاً واللَّه أعلم.

---

(١) التمهيد: ١١/ ٣١.
(٢) المفهم: ٤/ ١١١.
(٣) ـ: نيل الأوطار: ٦/ ١٤٥.
(٤) صحيح مسلم: ٣٣٨ ـ (١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧).
(٥) ـ: عمدة القاري: ٢٠/ ١٠٩.
(٦) ـ: نيل الأوطار: ٦/ ١٤٥.
(٧) ـ: التمهيد: ١١/ ٨٣.

الحديث الرابع: عن أبي سعيد الخدري قال: (غزونا مع رسولِ اللَّه ﷺ غزوةَ بلْمُصْطلق فسبينا كرائمَ العربِ، فطالتْ علينا العُزبةُ، ورغبنا في الفداءِ، فأردْنا أنْ نستمتعَ ونعزِلَ فقلنا: نفعلُ ورسولُ اللَّه ﷺ بين أظهرنا لا نسألُه! فسألنا رسولَ اللَّه ﷺ فقال: «**لا عليكم أنْ لا تفعلوا، ما كتب اللَّهُ خلقَ نسمةٍ هي كائنةٌ إلى يومِ القيامةِ إلا ستكونُ**»)[١].

دلالة (لا) في الحديث:

ترد (لا) عند النحاة ناهية وحينئذٍ تدخل على الفعل المضارع فتجزمه، ويصح أن يضمر الفعل إذا دل عليه دليل[٢]، وترد (لا) نافية للجنس، وقد يحذف اسمها، وإن كان الأكثر حذف خبرها، ولكن ورد حذف اسمها فقال العرب: (لا عليك) والمراد لا بأس عليك. وقال ابن يعيش: (وإنما حذفوا الاسم لكثرة الاستعمال تخفيفاً)[٣]، ويبدو أن حذف اسم (لا) النافية للجنس سماعي، ولهذا عللوه بكثرة الاستعمال[٤].

توجيه الحديث نحوياً:

تحتمل (لا) في الحديث أن تكون ناهية، وأن تكون نافية للجنس، وباختلاف التوجيه يختلف المعنى.

التوجيه الأول: ذهب بعض العلماء إلى أن (لا) في الحديث ناهية، قال الحسن البصري: «واللَّه لكأن هذا زجر»[٥]، وقال محمد بن سيرين: «قوله (لا عليكم) أقرب إلى النهي»[٦]، ويكون التقدير: لا تعزلوا وعليكم ألا تفعلوا فتكون (لا) ناهية جازمة لفعل مضمر دل عليه المذكور، ويكون (عليكم ألا تفعلوا) جملة استئنافية مؤكدة للجملة الأولى[٧]، ومفعول (تفعلوا) محذوف وتقديره (العزل)، ومعنى الحديث حينئذٍ نهي عن العزل، والعزل هو أن ينحي الرجل ماءه عند

---

(١) صحيح مسلم: ٣٥٦ ـ (١٤٣٨).
(٢) ـ: مغني اللبيب: ١/ ٢٤٦.
(٣) شرح المفصل: ٢/ ١١٤.
(٤) ـ: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي: ١٨٨.
(٥) صحيح مسلم: ٣٥٧ ـ (١٤٣٨).
(٦) م.ن/ ٣٥٧ ـ (١٤٣٨).
(٧) ـ: المفهم: ٤/ ١٦٦، فتح الباري: ٩/ ٣٨١.

الجماع عن الرحم فيلقيه خارجه[١]، ومما يؤيد هذا التوجيه ما جاء في الحديث الآخر: «**فلم يفعل ذلك أحدكم**»، وفي الآخر: «**وإنكم لتفعلون**» ثلاثاً، فظاهره كله الكراهية والإنكار[٢].

التوجيه الثاني: وذهب جمهور العلماء إلى إباحة العزل ولكن بإذن الزوجة[٣]، وذهبوا إلى توجيه الحديث على الإباحة وتكون حينئذٍ (لا) نافية للجنس والتقدير: (لا بأس عليكم ألا تفعلوا)، وقد ورد عن العرب حذف اسم (لا) النافية للجنس في قول العرب: (لا عليك)، ويبدو أن الحديث جار عليه، وإذا كان تقدير اسم (لا) المحذوف هو (بأس) فيفهم من الحديث إباحة العزل وهو رأي الجمهور كما تقدم، ومما يؤيد هذا التوجيه سياق الحديث، فقد قال رسول اللَّه ﷺ: «**ما كتب اللَّه خلق نسمة هي كائنة إلى يوم القيامة إلا ستكون**». وقد فهم الراوي من حديث رسول اللَّه ﷺ عدم النهي، فعن أبي سعيد الخدري قال: ذكر العزل عند رسول اللَّه ﷺ فقال: «**ولم يفعل ذلك أحدكم ـ ولم يقل فلا يفعل ذلك أحدكم ـ فإنه ليست نفس مخلوقة إلا اللَّه خالقها**»[٤]، ففهم الراوي: أنه ليس بنهي وهو أعلم بالمقال وأقعد بالحال[٥]. ولهذا قال النووي: «معناه ما عليكم ضرر في ترك العزل لأن كل نفس قدر اللَّه تعالى خلقها لا بد أن يخلقها سواء أعَزلتم أم لا، وما لم يقدر خلقها لا يقع سواء أعزلتم أم لا، فلا فائدة في عزلكم»[٦].

ونقل ابن حجر عن بعض العلماء أن التقدير: «لا حرج عليكم ألا تفعلوا»[٧]. وهذا التقدير يفهم منه ثبوت الحرج في فعل العزل، ولهذا كان تقدير المحذوف بـ(بأس) أولى من تقديره بـ(حرج)، كما أن الأغلب في الاستعمال تقدير (بأس) في قول القائل: (لا عليك) كما تقدم عن النحاة.

ولا بد من التنبيه على أن لظاهرة التنغيم أثراً في توجيه المعنى، فإن وقف

---

(١) ـ: النهاية في غريب الحديث: ٣/ ٢٣٠، المفهم: ٤/ ١٦٦.
(٢) ـ: إكمال المعلم: ٤/ ٦١٦.
(٣) ـ: إكمال المعلم: ٤/ ٦١٦، المنهاج: ٥/ ٣٥٧، فتح الباري: ٩/ ٣٨٢، العدة على إحكام الأحكام: ٤/ ٢٤٩.
(٤) صحيح مسلم: ٣٥٧ ـ (١٤٣٨).
(٥) ـ: المفهم: ٤/ ١٦٨.
(٦) المنهاج: ٥/ ٣٥٧.
(٧) ـ: فتح الباري: ٩/ ٣٨١.

على (لا) في الحديث، ثم يستأنف بـ(عليكم ألا تفعلوا) كانت (لا) ناهية و(عليكم ألا تفعلوا) جملة مؤكدة، وأما إن وصلت (لا) مع عليكم ألا تفعلوا كانت (لا) نافية للجنس، ففقدان النغمة هو الذي أوقع الفقهاء في اختلاف التوجيه، ولو وصل إلينا الحديث شفاهاً لما اختلف التوجيه، ولعل ذلك رحمة بالأمة ليدل على سعة معاني الحديث النبوي، وكثرة المعاني فيها فسحة للمكلفين واللَّه أعلم.

المطلب الثالث

لو

وفيه حديث واحد.

الحديث: عن ابن عباس رضي اللَّه عنهما: (أنَّ ناساً من أهل الشرك كانوا قد قتلوا وأكثروا وزنوا وأكثروا، فأتوا محمداً ﷺ فقالوا: إن الذي تقول وتدعو إليه لحسن لو تخبرنا أن لما عملنا كفارة فنزل ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ﴾ [الفرقان: ٦٠] ونزلت: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣][(١)].

دلالة (لو) في الحديث عند النحاة:

ترد لو في الحديث على أقسام:

الأول: امتناعية أي حرف امتناع لامتناع[(٢)]، ويقصدون به أن الجواب امتنع لامتناع الشرط. ونص النحاة أنها تكون كذلك إن دلت على التعليق في الماضي، قال سيبويه: «وأما (لو) فلما كان سيقع لوقوع غيره»[(٣)]، فقوله: (لما كان) يدل على أن التعليق في الماضي، ومن ضرورة كونها كذلك أن يكون شرطها منتفي الوقوع[(٤)]، فلا يأتي بعدها إلا فعل أو معمول فعل يفسره ظاهر بعده[(٥)]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّىٓ إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ﴾ [الإسراء: ١٠٠]، والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ أنها إن وليها فعل مضارع يؤول بالمضي كما في الآية.

وحقق ابن هشام إفادتها ثلاثة أمور: الشرطية وكونها في الماضي وامتناع

---

(١) صحيح البخاري: ٧٨٤ ـ (٤٨١٠)، مسلم: ٤٠ ـ (١٢٢) واللفظ للبخاري.
(٢) ـ: الجنى الداني: ٢٨٧.
(٣) الكتاب: ٤/ ٢٢٤، ـ: مغني اللبيب: ١/ ٢٥٥.
(٤) ـ: شرح التسهيل: ٣/ ٤٦٨.
(٥) ـ: شرح التسهيل: ٣/ ٤٧٢، الجنى الداني: ٢٩٠.

السبب، وأما امتناع المسبب فليس بشرط كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟﴾ [الأنعام: ١١١]. وذهب ـ ابن هشام ـ إلى أن أجود العبارات عن (لو) ما قاله سيبويه[١]. ولا بد من الإشارة إلى أن جوابها إن كان مثبتاً فيكون مقروناً باللام[٢].

الثاني: شرطية. بمعنى أن يليها المستقبل وتصرف المضي إلى الاستقبال إلا أنها لا تجزم على الصحيح[٣] كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧].

الثالث: للتمني. ومثل النحاة لها بـ(لو تأتيني فتحدثني)، وقيل: منه قوله تعالى: ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٢]. ونقل عن بعض النحاة أنها لا تحتاج إلى جواب، وقيل: هي (لو) الشرطية أشربت معنى التمني، فتكون من قبيل التضمين في الحروف[٤]، وهو الظاهر واللَّه أعلم.

الرابع: للعرض. ذكر هذا المعنى لـ(لو) ابن هشام[٥]، ونقله عن ابن مالك في شرح التسهيل.

توجيه الحديث نحوياً:

الحديث المذكور يحتمل ثلاثة معان، كل واحد منها يختلف عن الآخر حسب التوجيه النحوي للحديث:

فدلالة (لو) في الحديث تحتمل أن تكون امتناعية أو للتمني أو للعرض والتحضيض، فهذه ثلاثة معان لـ(لو) في الحديث:

الاحتمال الأول: أن تكون (لو) امتناعية، وقد ذكر القرطبي هذا الاحتمال لـ(لو) في الحديث واستظهره[٦]، وحينئذٍ لا بد من تأويل الفعل المضارع (تخبرنا)

---

(١) ـ: مغني اللبيب: ١/ ٢٥٧ ـ ٢٥٨.
(٢) ـ: شرح التسهيل: ٣/ ٤٧٤.
(٣) ـ: شرح التسهيل: ٣/ ٤٧٠، الجنى الداني: ٢٩٥ ـ ٢٩٧، مغني اللبيب: ١/ ٢٦١ ـ ٢٦٥.
(٤) ـ: الدر المصون: ٥/ ٢٨٠.
(٥) ـ: مغني اللبيب: ١/ ٢٦٧، وقد بحثت عن هذا القول في شرح التسهيل فلم أره بعد مزيد بحث وطول نظر، واللَّه أعلم.
(٦) ـ: المفهم: ١/ ٢٣١.

بالمضي، والتقدير: لو أخبرتنا أن لما عملنا كفارة لأسلمنا، ويشكل على هذا التقدير ما قاله النحاة من كون شرطها منتفي الوقوع كما تقدم، مما يعني أن الرسول ﷺ لم يخبرهم، وهذا يناقض أمرين:

أحدهما: ما هو معلوم من عقيدتنا من أن الذنوب كلها تغفر بالتوبة، وأنها تغفر لمن شاء اللَّه أن يغفرها له، وإن مات على غير توبة أي بشرط الإسلام(١).

الثاني: ما جاء في سياق الحديث نفسه من أن هؤلاء الناس لما سألوا الرسول ﷺ ذلك نزل قول اللَّه تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَۚ﴾ [الفرقان: ٦٨] والآية الأخرى التي ذكرت في الحديث، فدل على أن الرسول ﷺ أخبرهم، فلا يصح ـ واللَّه أعلم ـ أن تكون (لو) في الحديث امتناعية، كما أننا لو قلنا: إنها امتناعية دلَّ على أنهم لم يسلموا حين كلموا رسول اللَّه ﷺ، لأن (لو) حرف امتناع لامتناع، والمعنى: امتنع الإسلام لامتناع الإخبار، وهذا لا يصح أيضاً؛ لأن اللَّه خاطبهم بقوله: ﴿قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ﴾ [الزمر: ٥٣].

الاحتمال الثاني: أن تكون (لو) في الحديث للتمني، وذكر القرطبي هذا الاحتمال ولم يرجحه(٢)، ويكون معنى الحديث بتقدير أن تكون (لو) للتمني: إن أولئك الناس تمنوا أن يخبرهم الرسول ﷺ كفارة ما عملوه، وهذا لا يصح لأن التمني كمصطلح نحوي هو (طلب ما لا طمع فيه أو ما فيه عسر) نحو (ليت الشباب عائد) وقول منقطع الرجاء: (ليت لي مالاً فأحج منه)(٣). وقصد النحاة بـ(ما لا طمع فيه) ما يكون مستحيلاً في العرف والعادة كالمثال المذكور، وأما ما فيه عسر فهو الذي يكون ممكناً في العادة ولكنه نادر الوقوع(٤).

ومما استشهد به النحاة على مجيء (لو) للتمني قوله تعالى عن أهل النار يوم القيامة: ﴿فَلَوۡ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٢]، وهو مستحيل عرفاً وشرعاً، قال السمين الحلبي في تفسير الآية: «يجوز أن تكون ـ أي لو ـ المشربة معنى التمني فلا جواب لها على المشهور، ويكون نصب نكون جواباً للتمني الذي أفهمته (لو)»(٥). فاحتمال أن تكون (لو) للتمني في الحديث لا يصح؛ لأن الناس

---

(١) ـ: فتح الباري: ٨/ ٦٩٩.
(٢) ـ: المفهم: ١/ ٣٣١.
(٣) ـ: أوضح المسالك: ١/ ٣٢٨.
(٤) ـ: عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك: ١/ ٣٢٨.
(٥) الدر المصون: ٥/ ٢٨٠.

ما كانوا ليتمنوا ما هو مستحيل في العادة أو ما هو نادر الوقوع، وهم يعلمون أن الرسول ﷺ يرجو إسلامهم، ويؤيد ما قلناه ما جاء في سياق الحديث من نزول الآيتين، فدل على أنهم لم يطلبوا ما لا مطمع لهم فيه أو ما فيه عسر واللَّه أعلم.

الاحتمال الثالث: أن تكون (لو) للعرض والتحضيض، وهذا الوجه لم يحتمله أحد من العلماء في توجيه الحديث، ولعله أقرب الاحتمالات إلى فهم النص، فقد صح مجيء (لو) للعرض كما قال ابن هشام نقلاً عن ابن مالك، وقرينة السياق واضحة في أن أولئك القوم كانوا يطلبون ـ على سبيل العرض ـ من الرسول ﷺ إخبارهم كفارة ما عملوا، ويرجح أنهم أسلموا قبل مجيئهم رسول اللَّه ﷺ، فإنهم قالوا: إن الذي تقول وتدعو إليه لحسن، فكأنهم قالوا: ألا تخبرنا أن لما عملنا كفارة أو هلا أخبرتنا، ويقوي هذا التوجيه مجيء الفعل بعد (لو) بصيغة المضارع الدال على الاستقبال، ويؤيد هذا الاحتمال ما ذكره ابن حجر في رواية عن ابن عباس رضي اللَّه عنهما أن السائل عن ذلك هو وحشي بن حرب قاتل حمزة، ووحشي أسلم بعد فتح مكة[١]، ومعلوم أنه بعد الفتح لا يحق لأحد من المشركين أن يشترط على رسول اللَّه ﷺ كي يسلم، فإن وفى رسول اللَّه ﷺ شرطه أسلم وإلا فلا واللَّه أعلم.

ولا بد من التنبيه على أن لظاهرة التنغيم أثراً بالغاً في تحديد معنى (لو) في الحديث إن كانت امتناعية أو للعرض والتحضيض، ولو وصل إلينا الحديث شفاهاً لعلمنا دلالة (لو) قطعاً واللَّه أعلم.

---

(١) ـ: فتح الباري: ٨/ ٧٠٠.

المطلب الرابع

لولا

وفيه حديث واحد.

الحديث: عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه أن رسول اللَّه ﷺ قالَ: «**إنَّ مَثَلي ومَثَلَ الأنبياءِ كرجلٍ بنىٰ داراً فأكمَلَها وأحسنَها إلا موضعَ لَبِنةٍ، فجعلَ الناسُ يدخلونَها ويتعجبون ويقولون: لولا موضعُ اللبنةِ**»[١].

دلالة (لولا) في الحديث:

ذكر النحاة (لولا) واختلفوا هل هي مركبة من (لو) الامتناعية و(لا) النافية أم هي بسيطة[٢]، وذكروا من معانيها أنها حرف تحضيض وعرض، وتقع حرف امتناع لوجوب، وابن فارس يسميه حرف امتناع لوجود[٣]، وهو وجيه من حيث المعنى[٤].

فهذه حالتان:

الحالة الأولى: أن تكون حرف تحضيض، وشرطوا أن تلزم الفعل لفظاً كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَوۡلَآ أَرۡسَلۡتَ إِلَيۡنَا رَسُولٗا﴾ [طه: ١٣٤]، وكقول القائل: لولا تكرم زيداً، أو تقديراً كقول جرير[٥]:

تَعُدُّونَ عَقرَ النّيْبِ أَفْضلَ مجدِكمْ   بَنِي ضَوْطَرى لَولا الكميَّ المُقنَّعا

أي لولا تبارزون الكمي أو تغلبون[٦].

---

(١) صحيح البخاري: ٦٣١ ـ (٣٥٣٤).
(٢) ـ: شرح المفصل: ٨/ ١٤٤، شرح الرضي على الكافية: ١/ ١٠٤.
(٣) ـ: الصاحبي: ٢٥٢.
(٤) ـ: شرح المفصل: ٢/ ٩٥.
(٥) شرح ديوان جرير: ٤١٠، والذي في الديوان: هلّا الكميَّ المقنَّعا.
(٦) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٣٨٧، رصف المباني: ٣٦٢، الجنى الداني: ٥٤٧، مغني اللبيب: ١/ ٢٧٤.

إلا أن بعض النحاة كالمرادي[١] وابن هشام[٢] فرقوا بين دخولها على المضارع فجعلوها للتحضيض والعرض، وبين دخولها على الماضي فجعلوها للتوبيخ والتنديم. والظاهر أنها خالصة للتحضيض، ودخولها على الماضي ليحض على فعل مثل ما فات، ولا يبعد أن يكون لها رائحة اللوم والتوبيخ كحالها مع المضارع أحياناً واللَّه أعلم.

الحالة الثانية: أن تكون حرف امتناع لوجود وهي مختصة حينئذٍ بالدخول على الأسماء، واختلفوا هل الاسم بعدها مبتدأ أم مرفوع بفعل، فعلى القول بأنها مركبة من (لو) و(لا) فالاسم مرفوع بفعل محذوف ليبقى اقتضاء (لو) على ما كانت عليه، وهو اختيار الرضي[٣] والمالقي[٤]. وهو الظاهر، ومما يؤيد هذا القول وقوع أن المفتوحة بعدها كقولنا: (لولا أن زيداً منطلق لأحسنت إليك)، ولا يقع في موضع المبتدأ إلا إن المكسورة[٥]، فظهر مما تقدم أن (لولا) أداة مشتركة بين أن تكون حرف تحضيض، وأن تكون حرف امتناع لوجود، حالها في الاشتراك كحال اللام من (لزيد وليضرب) واللَّه أعلم.

وأما الأصوليون فقد ذكر القرافي[٦] والزركشي[٧] أنها مركبة من (لو) و(لا)، ولم يزيدوا على ما ذكره النحاة من أنها حرف امتناع لوجود مع الجملة الاسمية، وحرف تحضيض وعرض إذا وليها فعل مضارع، وحرف توبيخ إذا وليها فعل ماض[٨].

توجيه الحديث نحوياً:

(لولا) في الحديث تحتمل وجهين:

الوجه الأول: أن تكون تحضيضية، وحينئذٍ فلا بد من تقدير فعل لـ(موضع) ويكون لفظ (موضع) بالرفع، والتقدير: لولا سوي أو أكمل موضع اللبنة، على

---

(١) ـ: الجنى الداني: ٥٤٧.
(٢) ـ: مغني اللبيب: ١/ ٢٧٤.
(٣) ـ: شرح الرضي على الكافية: ١/ ١٠٤.
(٤) ـ: رصف المباني: ٣٦٢ ـ ٣٦٣.
(٥) ـ: م.ن: ٣٦٣.
(٦) ـ: شرح تنقيح الفصول: ١٠٩.
(٧) ـ: البحر المحيط: ٢/ ٣٤.
(٨) ـ: شرح جمع الجوامع: ٢/ ٢٤١ ـ ٢٤٢، الضياء اللامع: ١/ ٥٢٨ ـ ٥٢٩.

البناء للمجهول[١]، ومما يؤيد هذا التقدير ما جاء في إحدى الروايات «**ألا وُضِعت هَهنا لَبِنةٌ فيتمَّ بنيانُك**»[٢]، فجاء لفظ (لبنة) مرفوعاً بالفعل المذكور، كما أن هذه الرواية بـ(ألا) المفيدة للعرض المستلزم للتحضيض، والحديث يفسر بعضه بعضاً، ويزيد الأمر تأييداً ما جاء في سياق الحديث من أن الناس جعلوا يدخلون الدار ويتعجبون منها مما يدل على فرحهم بها، وكانوا يرجون إتمام البناء، فدلت (لولا) التحضيضية على هذا، فإن (لولا) التحضيضية فيها معنى الحث على الإتمام والإكمال بالطلب، وهو ما يفهم من سياق الحديث، وليس كذلك (لولا) الامتناعية كما سيأتي واللَّه أعلم.

الوجه الثاني: أن تكون (لولا) امتناعية وحينئذٍ يكون التقدير: لولا موضع اللبنة يوهم النقص لكان البناء كاملاً[٣]، وهذا التقدير يوهم أن الناس في حسرة من عدم الإكمال بسبب موضع اللبنة، وهو ينافي تعجب الناس من حسن البناء وكماله، وليس في (لولا) الامتناعية حث على الإكمال والإتمام، كما أن التقدير الإعرابي على هذا الوجه فيه كثير من الحذف، فالظاهر صحة الوجه الأول واللَّه أعلم.

ولا بد من الإشارة إلى أن لظاهرة التنغيم اللغوية أثراً في قراءة الحديث ودلالته، فقراءة (لولا) على سبيل التحضيض تختلف عن قراءتها على سبيل الامتناع، ولو وصل إلينا الحديث مشافهة كما تلفظ به رسول اللَّه ﷺ لعرفنا على أي الوجهين تحمل (لولا).

---

(١) ـ: الكواكب الدراري: ١٤/ ١٣٤، فتح الباري: ٦/ ٦٨٤، عمدة القاري: ١٦/ ٩٨.
(٢) ـ: فتح الباري: ٦/ ٦٨١، عمدة القاري: ١٦/ ٩٨.
(٣) ـ: فتح الباري: ٦/ ٦٨٤، عمدة القاري: ١٦/ ٩٨.

١٩٤

١٩٥

المبحث الخامس

أدوات وروابط أخرى

وفيه ثلاثة مطالب .

المطلب الأول : أل

المطلب الثاني : ما

المطلب الثالث : إنما

المطلب الرابع : الهمزة والسين والتاء

١٩٦

المطلب الأول

أل

وفيه سبعة أحاديث.

الحديث الأول: عن عمر بن الخطاب قال: سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: «**إنما الأعمالُ بالنيةِ، وإنما لامرئ ما نوى، فمن كانت هجرتُه إلى اللَّهِ ورسولِه فهجرتُه إلى اللَّهِ ورسولِه، ومن كانت هجرتُه إلى دنيا يصيبُها أو ٱمرأةٍ يتزوَّجُها فهجرتُه إلى ما هاجرَ إليه**»[١].

دلالة (أل) في الحديث عند النحاة:

ترد (أل) المعرفة عند النحاة للدلالة على الجنسية وهي أنواع:

١ ـ لاستغراق أو شمول الأفراد والخصائص (الصفات): بأن يراد لكل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب اللغة[٢]، نحو قول اللَّه تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]، وعلامتها صحة وقوع (كل) مكانها حقيقة لا مجازاً[٣]، وصحة الاستثناء منها[٤]، ومنها قوله ﷺ: «**المسلمون تتكافأ دماؤهم**»[٥].

٢ ـ لاستغراق أو شمول الخصائص: نحو قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ أي الكتاب الكامل في الهداية، فكأنه كل الكتب لاشتماله على ما فيها من الهداية على وجه أبلغ[٦]، فيصح وقوع (كل) مكانها مجازاً لا حقيقة.

٣ ـ لتعريف الماهية: وعلامتها أن لا تخلفها (كل) لا حقيقة ولا مجازاً نحو قوله

---

(١) صحيح البخاري: ١١٨٥ ـ (٦٦٨٩)، ذكر البخاري لهذا الحديث عدة روايات، ـ: أرقام الحديث (١، ٥٤، ٢٥٢٩، ٣٨٩٨، ٥٠٧٠).

(٢) ـ: المنصف من الكلام على مغني ابن هشام: ١/ ١٠٧.

(٣) ـ: شرح التسهيل: ١/ ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٤) ارتشاف الضرب: ١/ ٥١٤، الجنى الداني: ٢١، مغني اللبيب: ١/ ٥٠.

(٥) سنن أبي داود: ٤٦٨، (٢٧٤٨).

(٦) ـ: تحفة الغريب: ١/ ١٠٧.

تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠] وقول القائل: أهلك الناس الدينار والدرهم[١].

٤ ـ للاستغراق العرفي: ويقصد به أن يستغرق كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف[٢]، وهذا القسم ذكره الدماميني ومثل له بـ(جمع الأمير الصاغة) أي صاغة بلده أو مملكته، ويرى أن (كلاًّ) تخلف الأداة فيه بتجوز، وليست لشمول الخصائص بل هي لشمول بعض ما يصلح له اللفظ مما هو في متفاهم عرف المتكلم أي صاغة بلد الأمير[٣]، وفي كلام الدماميني نظر، فإنه لا ينبغي أن يقال تخلف (كل) الأداة فيه بتجوز لأنها خلفتها حقيقة أي بالنظر إلى الحقيقة العرفية.

ويبدو أن هذا التقسيم هو بالنظر إلى الحقائق الثلاث أعني اللغوية والشرعية والعرفية، فإن (أل) على تقسيم الدماميني لها حقيقة لغوية وعرفية، وكان ينبغي أن يزيد القسم الثالث وهو الحقيقة الشرعية ليشمل التقسيم الحقائق الثلاث، فإن الشارع عندما يتكلم فإنه يتكلم بعرفه. ولا بد من الإشارة إلى أن دلالة (أل) المعرفة على الاستغراق مع الجمع كدلالتها مع المفرد عند النحاة، فإن (أل) التي للعموم تدخل على الجمع وإن لم يكن معهوداً كقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣٤] كما قال أبو حيان[٤]، ومثل ابن هشام للجمع المعرف بـ(واللَّه لا أتزوج النساء أو لا ألبس الثياب)، واختار أن تكون (أل) في المثالين للعموم، وقال: (ولهذا يقع الحنث بالواحد منها)[٥].

أما الأصوليون فقد بحثوا دلالة (أل) عند كلامهم عن ألفاظ العموم، لأن العموم عندهم هو استغراق الأفراد كما هو واضح من أمثلتهم[٦]، فالجمع المحلى بـ(أل) يفيد العموم لغة ولكن بقرينة بـ(أل)[٧]، فالجمع من حيث هو لا يفيد العموم والاستغراق، ولكنه أفاد العموم باقترانه بـ(أل)، وأما إذا تحقق دلالة (أل)

---

(١) ـ: سر صناعة الإعراب: ١/ ٣٠٧، مغني اللبيب: ١/ ٥٠.
(٢) المنصف من الكلام على مغني ابن هشام: ١/ ١٠٧.
(٣) ـ: تحفة الغريب: ١/ ١٠٧.
(٤) ارتشاف الضرب: ١/ ٥١٦.
(٥) مغني اللبيب: ١/ ٥٠.
(٦) ـ: المستصفى: ٢/ ٣٧، المعالم في أصول الفقه: ٨٦.
(٧) وأما نحو (من، أي، أين، متى) فإنها تفيد العموم لغة من جهة الوضع لا بواسطة اقتران قرينة. ـ: الإبهاج: ٤/ ١٢٥٣.

على العهد فتصرف إليه، فالأصل دلالة الجمع المعرف بـ(أل) على العموم أي استغراق الأفراد[١]، والحق أن (أل) عند محققي الأصوليين هي لتعريف العهد أو الحقيقة فهما نوعان فقط، والاستغراق فرع دلالتها على الحقيقة[٢].

ولا بد من الإشارة إلى أن بعض الأصوليين وضع ضابطاً يعرف بـ(أل) الجنسية من قسيميها أعني العهدية والعموم، فقال: (إن دخلت على كلي فللجنس أو على جزئي فللعهد، أو على كل فللعموم)[٣]، وهناك مسألة مهمة تعرض للنحوي واللغوي والفقيه، وقد بحثها الأصوليون وهي: هل أفراد الجمع المعرف العام جموع أم آحاد؟

ذهب أكثر الأصوليين إلى أن أفراد الجمع المعرف العام آحاد في الجمل المثبتة وغيرها فنحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥] أي يحب كل محسن، ومثله قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣٢] أي كل واحد منهم، وليس المقصود بعموم (المحسنين) مثلاً أن اللَّه يحب مجاميع المحسنين أي يحبهم بقيد أن يكونوا جمعاً، ومثله الكلام عن (الكافرين). وإنما ذهب الأصوليون إلى أن أفراد الجمع المعرف العام آحاد لأن مدلول العموم عندهم كلية لا كل ولا كلي[٤] لتعذر الاستدلال به في النهي[٥] نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ﴾ [الأنعام: ١٥١]، فالحكم بالعموم يكون على كل فرد وليس على المجموع من حيث هو مجموع، ولعل الأظهر أن يقال إن الجمع المعرف له دلالتان: إحداهما أن ذلك الجمع تحته أنواع مختلفة، والأخرى أنه مستغرق لجميع ما تحته منها، ولكن الذي يدل على اختلاف الأنواع الجمع، والذي يدل على استغراق جميعها التعريف

---

(١) ـ: الإبهاج: ٤/ ١٢٥٣، نهاية السول: ٢/ ٣٢٦، شرح جمع الجوامع: ٢/ ٣٦٧، التلويح على التوضيح: ١/ ٢٣٥.

(٢) ـ: التلويح على التوضيح: ١/ ٢٣٤.

(٣) البحر المحيط: ٢/ ٤٠.

(٤) الكل: هو اسم جملة مركبة من أجزاء (التعريفات: ١٠٤)، أي ما يكون الحكم فيه على المجموع من حيث هو لا على الأفراد، كقولنا (مئة) فإنه لا يطلق على الواحد والاثنين مثلاً وإنما يطلق على المجموع.
الكلي: هو القدر المشترك بين جميع الأفراد كمفهوم الحيوان في أنواعه، فالحكم فيه على المفهوم المشترك وليس على الأفراد، وهو يشبه (أل) الجنسية.
الكلية: هي التي يكون الحكم فيها على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد إلا ويشمله الحكم. ـ: الإبهاج: ٤/ ١١٩٦ ـ ١١٩٧.

(٥) ـ: الإبهاج: ٤/ ١١٩٦، شرح جمع الجوامع: ٢/ ٣٥٢.

بـ(أل)، ويؤيد هذا القول أن اللفظ إذا جمع مجرداً من التعريف فإنه يدل على اختلاف الأنواع، وأن المفرد إذا عرف دل على استغراق الأفراد، فإذا اقترن الجمع بأل دل دلالتين: فالجمع على اختلاف الأنواع، و(أل) على استغراق أفراد تلك الأنواع واللّه أعلم.

توجيه الحديث نحوياً:

اتفق العلماء على أن المراد بهذا الحديث حكم الأعمال، وليس المراد أعيان الأعمال وحصولها في الواقع، فإنها حاصلة سواء أكانت بنية أم بغير نية، ولكن اختلفوا هل (أل) في (الأعمال) استغراقية فيكون المراد جميع الأعمال، ويكون اللفظ عاماً، أم المراد بعض الأعمال فتكون (أل) للاستغراق العرفي.

واختلفوا أيضاً هل لفظ (الأعمال) يشمل أعمال كل العباد أم الأعمال الصادرة من المكلفين فيكون المراد بالأعمال الأعمال الشرعية، ففي البحث مسألتان:

المسألة الأولى: هل (أل) في الحديث للاستغراق اللغوي أم للاستغراق العرفي: فذهب بعض العلماء إلى أن لفظ (الأعمال) يعم كل فعل اختياري طاعة كان أو معصية أو مباحاً؛ لأن الأعمال جمع محلى بأل وهو من صيغ العموم[(١)]، وهو ما ذهب إليه ابن حزم فقال في الحديث: «فهذا أيضاً عموم لكل عمل، ولا يجوز أن يخص به بعض الأعمال دون بعض بالدعوى»[(٢)]، وهو ظاهر اختيار ابن حجر فإنه قال عن الحديث: «هو من مقابلة الجمع بالجمع أي كل عمل بنية»[(٣)]، ويلاحظ أنه يذهب إلى أن أفراد الجمع المعرف آحاد؛ لأنه قال: كل عمل بنية، فالمراد بالأعمال عند هؤلاء العلماء ما يطلق عليه عمل لغة أي الحقيقة اللغوية[(٤)]، فتشمل الأعمال أعمال الجوارح كلها، بل قد يقال إنها تشمل الحركة الاضطرارية كحركة المرتعش، ولا تشمل الحقيقة اللغوية عمل القلب؛ لأنه ليس بعمل لغة.

ولأن صورة العمل حاصلة في الواقع سواء أكانت بنية أم بغير نية فقد قدر العلماء مضافاً لتوقف الصدق في الواقع على المقدر، فقال ابن دقيق العيد: إن

---

(١) ـ: العدة على إحكام الأحكام: ٢/ ٧٦.
(٢) المحلى: ١/ ٩١.
(٣) فتح الباري: ١/ ١٥.
(٤) ـ: عمدة القاري: ١/ ٣٠.

التقدير: صحة الأعمال حاصلة بالنيات[١]، وإلى هذا التقدير ذهب مالك والشافعي وأحمد[٢].

وأما الفريق الآخر من العلماء فقالوا: إن (الأعمال) في الحديث يراد بها الأعمال الشرعية، فالمراد الحقيقية الشرعية[٣] كالصلاة إذا أطلقت عند الشارع، فإن الرسول ﷺ ما بعث إلا لبيان الشرع، ولهذا فينبغي أن يلاحظ هذا الأمر عند فهم نصوص الشارع، فيكون المراد بالأعمال الاستغراق الشرعي، فيكون المعنى: إنما الأعمال الشرعية بالنيات، وقد قدر هذا الفريق من العلماء متعلق الخبر خاصاً لأن المقصود إثبات حكم الشرع لا بيان اللغة كما تقدم، وإليه ذهب الحنفية وغيرهم[٤]، ولهذا قال القرافي في تقدير الكلام: (الأعمال معتبرة بالنيات»[٥]، فكل عمل شرعي بغير نية لا يعتبر شرعاً، وتقييد الأعمال بالشرعية يخرج الأعمال الاضطرارية فإنها لا حكم شرعياً فيها، ويدخل أعمال القلب وهو أمر مهم؛ لأن أعمال القلب فيها الواجب وفيها المندوب والمباح والمكروه، والحرام، فتتناولها الأحكام الشرعية الخمسة.

والظاهر صحة ما ذهب إليه الفريق الثاني من العلماء، فإن الشارع جاء لبيان الشرعيات، كما أن مساق الحديث يدل على أن المراد هو بيان ثواب الأعمال، فالحديث مسوق للحث على إخلاص النية ولبيان طلب الثواب بالأعمال واللَّه أعلم. والظاهر أيضاً أن (الأعمال) لها دلالتان: فالأولى دلالة الجمع على اختلاف أنواع الأعمال، والثانية على استغراق أفراد الأعمال الشرعية كما تقدم في تحقيق دلالة الجمع المعرف بـ(أل)، ولهذا كان التعبير بالأعمال في مساق قوله ﷺ: «**فمن كانت هجرته إلى اللَّه ورسوله فهجرته إلى اللَّه ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه**». فذكر الرسول ﷺ أنواع الأعمال باعتبار الجمع في قوله (الأعمال) واللَّه أعلم.

بيد أن بعض العلماء كابن المنير ذهب إلى أن (أل) تستعمل كثيراً للكمال، فتقدير الحديث كمال الأعمال حاصل بالنيات، فتكون (أل) لاستغراق الصفات.

---

(١) ـ: إحكام الأحكام: ١/ ٧٤، عمدة القاري: ١/ ٣٠، العدة على إحكام الأحكام: ١/ ٧٤.
(٢) ـ: عمدة القاري: ١/ ٣٠.
(٣) ـ: المفهم: ٣/ ٧٤٤.
(٤) ـ: عمدة القاري: ١/ ٣٠.
(٥) الفروق: ٢/ ٥٤.

المسألة الثانية: هل المراد بـ(الأعمال) أعمال العباد أم أعمال المؤمنين؟ فتكون (أل) عوضاً عن مضاف إليه، فذهب بعض العلماء إلى أن المراد بـ(الأعمال) في الحديث أعمال المؤمنين، وعلى هذا التقدير تخرج أعمال الكفار لأن المراد من الأعمال أعمال العبادة، وهي لا تصح من الكفار، وذهب فريق آخر إلى أن المراد أعمال العباد، فيعم المؤمن والكافر.

وتحقيق الصواب في هذه المسألة: أن النظر لا ينبغي أن يكون إلى اللفظ العام فقط في النص، فإن فهم النص لا بد فيه من مراعاة مقام الخطاب والغرض الذي سيق له الكلام، فالخطاب يدل على أن المخاطب هو المؤمن وأن الكلام في الثواب على الأعمال الشرعية، وأنه لا ينبغي أن يكون نظر المؤمن إلى الدنيا في نيته، وأن إخلاص العمل مطلوب للمؤمن، ولعل معرفة سبب الحديث تؤيد ما ذكر، فإن الحديث ورد في رجل هاجر إلى المدينة ليتزوج امرأة كانت مهاجرة، فجلس رسول اللَّه ﷺ على المنبر وذكر الحديث، ولهذا خص ذكر المرأة دون سائر ما ينوى به الهجرة من الأغراض الدنيوية، بل كان الصحابة يسمون هذا الرجل مهاجر أم قيس[(١)]، فدل على أن الخطاب للمؤمنين، وأن الكلام في الثواب على الأعمال الشرعية.

الحديث الثاني: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**الإيمانُ بِضْعٌ وسبعونَ شعبةً، والحياءُ شعبةٌ من الإيمانِ**»[(٢)].

دلالة (أل) في الحديث:

تقدم أن (أل) ترد استغراقية عند النحاة، وترد أيضاً للعهد، و(أل) العهدية عند النحاة على أنواع[(٣)]:

١ ـ **العهد الذكري**: نحو قول اللَّه تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۝ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذْنَٰهُ أَخْذًا وَبِيلًا﴾ [المزمل: ١٥، ١٦]، وقوله: ﴿فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ﴾ [النور: ٣٥]. وضابطها أن يسد الضمير مسدها.

٢ ـ **العهد الذهني**: نحو قول اللَّه تعالى: ﴿هُمَا فِى ٱلْغَارِ﴾ [التوبة: ٤٠]، وقوله: ﴿إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [النازعات: ١٦].

---

(١) ـ: البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث: ١/ ٢١ ـ ٢٢.
(٢) صحيح مسلم: ٢٣ ـ (٣٥).
(٣) ـ: مغني اللبيب: ١/ ٥٠.

٣ ـ **العهد الحضوري**: نحو قول اللَّه تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، ومثل (جاءني هذا الرجل)، وقولنا لمن يمدح رجلاً أمامنا في حضرته: (لا تمدح الرجل فتقتله).

توجيه الحديث نحوياً:

تحتمل (أل) في الحديث أن تكون استغراقية أي استغراق الأفراد، وأن تكون عهدية، وأن تكون لاستغراق الصفات.

الاحتمال الأول: إذا كانت (أل) لاستغراق الأفراد، فإن الإيمان يكون منحصراً في هذه الشعب، وهو ظاهر اختيار ابن حجر، فقد ذكر أن للحديث عدة روايات، ثم رجح رواية (بضع وستون) من حيث السند[(١)]، فالإيمان على هذا القول محصور في هذه الشعب و(أل) هنا لاستغراق الأفراد، ومن العلماء من رجح رواية (بضع وسبعون) وقالوا: إن الحكم لمن حفظ الزيادة جازماً بها[(٢)].

الاحتمال الثاني: إذا كانت (أل) عهدية فإن تقدير الكلام: الإيمان الذي تعرفون، وتكون (أل) من قبيل العهد الذهني، ولعل سبب ذكر شعب الإيمان في الحديث أن الإيمان في اللغة هو التصديق، وفي الشرع تصديق القلب واللسان[(٣)]، فجاء الحديث ليطلقه على الأعمال أيضاً، فالأعمال من الإيمان، فالحديث جاء ليرفع الوهم من أن الإيمان هو التصديق القلبي واللساني فقط.

الاحتمال الثالث: إذا كانت (أل) لاستغراق الصفات، فتكون (أل) للكمال كما ذكر عن ابن المنير من أن (أل) ترد للكمال كثيراً، فالمعنى كمال الإيمان بهذه الشعب، وإلا فإن الإيمان لا يحصر في بضعة وستين أو بضعة وسبعين عملاً، ولهذا ذهب الطيبي وغيره إلى أن المقصود هو معنى الكثرة، والعرب تستعمل السبعين كثيراً في باب المبالغة[(٤)].

ولعل الاحتمال الثالث أظهر الاحتمالات، ولهذا قال النووي: (كمال الإيمان بالأعمال وتمامه بالطاعات)[(٥)]، فإن المقصود ـ واللَّه أعلم ـ أن الإيمان الذي هو

---

(١) فتح الباري: ١/ ٧٣.
(٢) المنهاج: ٢/ ٨٧.
(٣) إكمال المعلم: ١/ ٢٧٢.
(٤) عمدة القاري: ١/ ١٢٧.
(٥) المنهاج: ٢/ ٨٨.

تصديق القلب واللسان لا يتم كماله إلا بهذه الأعمال، وأعلاها لا إلٰه إلا اللَّه، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق[١]، فالحمل على هذا التقدير لم يخرج لفظ (الإيمان) عن معناه اللغوي.

الحديث الثالث: عن عائشة رضي اللَّه عنها قال رسول اللَّه ﷺ: «**لا تَسُبُّوا الأمواتَ فإنَّهم قد أَفْضَوا إلىٰ ما قدَّموا**»[٢].

دلالة (أل) في الحديث:

تقدم في الحديث الأول لهذا المطلب أن (أل) ترد عند النحاة للعهد، وترد للاستغراق، وعلى تفصيل في المسألة.

توجيه الحديث نحوياً:

تحتمل (أل) في الحديث أن تكون عهدية، وأن تكون استغراقية:

الاحتمال الأول: إذا كانت (أل) عهدية فيكون المراد بـ(الأموات) أموات المسلمين، والمعنى: نهي رسول اللَّه ﷺ عن سب أموات المسلمين، والسب هو كل كلام قبيح، وحينئذٍ فالقذف والاستخفاف وإلحاق النقض، كل ذلك داخلٍ في السب[٣]، وقد يعترض على هذا القول بالحديث الصحيح أنه (مرَّ بجنازة فأُثنيَ عليها خيراً، فقال النبي ﷺ: «**وَجَبت**»، ومرَّ بجنازةٍ فأُثنيَ عليها شراً، فقال النبي ﷺ: «**وَجَبت**»)[٤]، فلم ينههم النبي ﷺ عن ذكر الشر، فدل على أن للناس أن يذكروا الميت بما فيه من شر إذا كان مشهوراً شره.

وأجاب أبو العباس القرطبي عن هذا الاعتراض بأجوبة، أحسنها[٥]:

١ ـ إن الذي كان يتحدث عنه بالشر مستظهراً له ومشهوراً به، فيكون من باب لا غيبة لفاسق.

٢ ـ أن يحمل النهي على ما بعد الدفن، والجواز على ما قبله ليتعظ به من كان يسمعه.

---

(١) المنهاج: ٢/ ٨٨.
(٢) صحيح البخاري: ٢٥١ ـ (١٣٩٣).
(٣) ـ: الموسوعة الفقهية: ٢٤/ ١٣٣.
(٤) سنن أبي داود: ٦٦٤ ـ (٣٢٣٣)، سنن النسائي: ٣٣٥ ـ (١٩٣١) واللفظ لأبي داود.
(٥) ـ: المفهم: ٢/ ٦٠٨.

٣ ـ أن يكون النهي العام متأخراً فيكون ناسخاً.

ويؤيد كونها للعهد وأن المراد موتى المسلمين سب ابن عباس رضي اللَّه عنهما أبا لهب بقوله: (عليه لعنة اللَّه)[١]، وقد قطع العيني بكون (أل) في الحديث عهدية، وأن النهي مخصوص بموتى المسلمين[٢]، وأما ابن حجر فقد رجح عهديتها وقال: «لأن الكفار مما يتقرب إلى اللَّه بسبهم»[٣]. فالقرينة الخارجية من ورود بعض الروايات في سب موتى المشركين، وفي ذكر بعض الموتى بشر بحضرة رسول اللَّه ﷺ، وما جاء في القرآن من ذكر فرعون وأزلامه، كل هذا دل على أن المراد من (أل) في الحديث العهد واللَّه أعلم.

الاحتمال الثاني: إذا كانت (أل) استغراقية فالمعنى هو النهي عن سب الأموات عموماً مسلمين كانوا أم كافرين، ويؤيد هذا الاحتمال عموم الخبر، وما جاء من نهي رسول اللَّه ﷺ أن يسب قتلى بدر من المشركين، وقال: «**لا تَسبّوا هؤلاءِ فإنّهم لا يخلُصُ إليهم شيءٌ مما تقولون وتؤذونَ الأحياءَ لأن البذاءَ لؤمٌ**»[٤]. بل نهى عن اللعن مطلقاً في قوله ﷺ: «**ليس المؤمنُ باللّعانِ ولا الطّعانِ ولا الفاحشِ ولا البذيءِ**»[٥]. وإن كان اللعن أبلغ في القبح من السب المطلق[٦]. بل إن معرفة سبب ورود الحديث يدل على أن (أل) تفيد الاستغراق، فقد أخرج ابن سعد وأحمد والحاكم وصححه عن ابن عباس أن رجلاً ذكر أباه العباس فنال منه ـ وفي لفظ ـ قال له: أرأيت عبد المطلب بن هاشم والعيظلة كاهنة بني سهم جمعهما جمعاً في النار؟ فلطمه العباس فاجتمعوا فقال: واللَّه ليلطمن العباس كما لطمه. فبلغ ذلك النبي ﷺ فخطب فقال: «**من أكرم الناس على اللَّه؟**» قالوا: أنت، قال: «**فإن العباس مني وأنا منه، لا تسبوا الأموات فتؤذوا به الأحياء**»[٧].

فـ(أل) في حديث المسألة للاستغراق والذي رجح كون اللفظ عاماً الدلالة الاقترانية وهي قوله ﷺ: «**فإنهم أَفْضَوا إلى ما قدَّموا**»، أي وصلوا إلى ما عملوا من

---

(١) صحيح البخاري: ٢٥١ ـ (١٣٩٤).
(٢) ـ: عمدة القاري: ٨/ ٢٣٠.
(٣) فتح الباري: ٣/ ٣٢٧.
(٤) رواه ابن أبي الدنيا والخرائطي، ـ: عمدة القاري: ٨/ ٢٣٠، البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث: ٣/ ٢١٦.
(٥) حديث صحيح، ـ: الجامع الصغير: ٢/ ٧٠٠.
(٦) ـ: قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ١/ ٢٠.
(٧) ـ: البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف: ٣/ ٢١٦.

خير أو شر، وبه استدل بعض العلماء على منع سب الأموات مطلقاً إلا ما خص[(١)]. فضلاً عن القرائن الخارجية أي الروايات التي دلت على منع سب الأموات عموماً. وقد اختار القاضي عياض أن تكون (أل) في الحديث استغراقية[(٢)]. وقد ذهب ابن بطال إلى أن سب الأموات يجري مجرى الغيبة، فإن كان أغلب أحوال المرء الخير، وقد تكون منه الفلتة، فالاغتياب له ممنوع، وإن كان فاسقاً معلناً فلا غيبة له وكذلك الميت[(٣)]، والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ كون (أل) استغراقية وأن النهي للعموم، إلا ما ورد في بعض الكفار خصوصاً أو في بعض المسلمين مما له حاجة فيخص به ذلك العموم، وأحسن ما قيل في هذا التوجيه ما نقله ابن حجر عن ابن رشيد[(٤)]: «إن السب ينقسم في حق الكفار وفي حق المسلمين، أما الكافر فيمنع إذا تأذى به الحي المسلم، وأما المسلم فحيث تدعو الضرورة إلى ذلك كأن يصير من قبيل الشهادة، وقد يجب في بعض المواضع، وقد يكون فيه مصلحة للميت كمن علم أنه أخذ ماله بشهادة زور ومات الشاهد، فإن ذكر ذلك ينفع الميت إن علم أن ذلك المال يرد إلى صاحبه... فما جاز من السب في حديث الثناء بالشر هو من قبيل الشهادة... وهذا الممنوع هو على معنى السب»[(٥)].

فالنهي عن السب كحكم شرعي متعلق بما بعد الموت، ولهذا كانت عائشة رضي اللَّه عنها تلعن من استحق عندها اللعن وهو حي، فلما مات تركت ذلك ونهت عن لعنه[(٦)].

إلا أنه ينبغي الإشارة إلى أن العلماء أجمعوا على جواز جرح المجروحين من الرواة أحياء وأمواتاً[(٧)]. وخلاصة الأمر أن (أل) في حديث المسألة للاستغراق، وما ورد من إباحة السب فهو من قبيل تخصيص العموم واللَّه أعلم.

الحديث الرابع: عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه قال: سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: «**الحَلْفُ مَنْفَقَةٌ للسِّلْعةِ مَمْحَقَةٌ للبَرَكةِ**»[(٨)].

---

(١) ـ: فتح الباري: ٣/ ٣٢٨.
(٢) ـ: إكمال المعلم: ٣/ ٤١٠.
(٣) ـ: الفتاوى الحديثية: ١١٠، الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار: ١٤١.
(٤) لم أظفر له بترجمة.
(٥) فتح الباري: ٣/ ٣٢٧ ـ ٣٢٨.
(٦) ـ: فتح الباري: ٣/ ٣٢٨.
(٧) ـ: م.ن: ص.ن.
(٨) صحيح البخاري: ٣٦٤ ـ (٢٠٨٧)، مسلم: ٤١١ ـ (١٦٠٦)، واللفظ للبخاري.

دلالة (أل) في الحديث:

تقدم الكلام عن (أل) العهدية والاستغراقية في الحديث الأول لهذا المطلب.

توجيه الحديث نحوياً:

لا بد من بيان معنى بعض المفردات ليتم الكلام على التوجيه النحوي، ومن ثم معرفة معنى الحديث، والمنفقة على وزن مفعلة من النفاق وهو الرواج ضد الكساد، أي مظنة لنفاقها[١]، والسلعة بكسر السين المتاع، والممحقة مفعلة أيضاً، والمحق النقص، والمحو هو الإبطال أي ذهاب الشيء كله حتى لا يرى له أثر أي مظنة له ومحراة به[٢]، ومن معنى المحق قوله تعالى: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ﴾ [البقرة: ٢٧٦].

وقد تباينت آراء العلماء في دلالة (أل) في قوله ﷺ: «**الحلف**»، ومن ثم اختلفوا في فهم الحديث، فمنهم من قال (أل) عهدية، ومنهم من رأى أنها استغراقية فلها وجهان:

الوجه الأول: إذا كانت (أل) عهدية فيكون (الحلف) مراداً به الحلف الكاذب، والنهي متوجه إلى الحلف الكاذب فقط، قال أبو العباس القرطبي في شرح الحديث: «أي الحلف الفاجرة تنفق السلعة، وتمحق بسببها البركة»[٣]. وإليه ذهب أكثر شراح الحديث[٤]، وهو ظاهر اختيار ابن حجر الهيتمي في (الزواجر عن اقتراف الكبائر)، فإنه قيد الكبيرة بقوله: «إنفاق السلعة بالحلف الكاذب»[٥]. ولعل أصحاب هذا الوجه قالوا بهذا التوجيه نظراً لوجود أحاديث تفيد الحلف الكاذب، منها عن أبي ذر رضي اللَّه عنه عن النبي ﷺ قال: «**ثلاثة لا يكلمهم اللَّه يوم القيامة، ولا ينظر إليهم، ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم. قال: فقرأها رسول اللَّه ﷺ ثلاث مرار، قال أبو ذر: خابوا وخسروا، من هم يا رسول اللَّه؟ قال: المسبل إزاره، والمنان، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب**»[٦]، فحملوا المطلق في الحديث على المقيد واللَّه أعلم.

---

(١) ـ: النهاية في غريب الحديث: ٥/ ٩٨.
(٢) ـ: م.ن: ٤/ ٣٠٣، المصباح المنير: ٦٨٦.
(٣) المفهم: ٤/ ٥٢٢.
(٤) ـ: فتح الباري: ٤/ ٣٩٩، عمدة القاري: ١١/ ٢٠٥، عون المعبود: ٦/ ٢٢٢.
(٥) الزواجر عن اقتراف الكبائر: ١/ ٥٢٩.
(٦) صحيح مسلم: ٣٦ ـ (١٠٦)، ـ: الزواجر عن اقتراف الكبائر: ١/ ٥٣٠ ـ ٥٣١.

الوجه الثاني: إذا كانت (أل) في الحديث استغراقية، فيكون لفظ (الحلف) عاماً يشمل الكاذب والصادق، ويبدو أن البخاري ومسلماً ذهبا هذا المذهب، فقد ترجم البخاري للباب الذي بعد حديث المسألة بقوله: (باب ما يكره من الحلف في البيع)[١]، وترجم مسلم لحديث المسألة بقوله: (باب النهي عن الحلف في البيع)[٢]، ومما يؤيد ما ذهب إليه مسلم ما أورده في صحيحه عن أبي قتادة الأنصاري، أنه سمع رسول اللَّه ﷺ يقول: «**إياكم وكثرة الحلف في البيع، فإنه ينفق ثم يمحق**»[٣]. وقال النووي في شرحه: «وفيه النهي عن كثرة الحلف في البيع، فإن الحلف من غير حاجة مكروه»[٤]، فيبدو أن (أل) في حديث المسألة للاستغراق وليست للعهد.

والذي يترجح أن الرسول ﷺ ذكر الأمرين كلاً على حدة، فمرة نهى عن الحلف الكاذب وذكر أشد الوعيد، وأخرى ذكر كثرة الحلف في البيع ونهى عنه، وإن كان الحلف الكاذب أشد نهياً واللَّه أعلم.

الحديث الخامس: عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه قال: (وكلني رسولُ اللَّهِ ﷺ بحفظِ زكاةِ رمضانَ، فأتاني آتٍ فجعلَ يحثو من الطعام فأخذته، فقلت: لأرفعنَّك إلى رسولِ اللَّهِ ﷺ، فقصَّ الحديثَ، فقال: (إذا أويتَ إلى فراشِكَ فاقرأ آيةَ الكرسي، لنْ يزالَ معك من اللَّهِ حافظٌ ولا يقرَبَك شيطانٌ حتى تصبحَ)، وقال النبيُّ ﷺ: «**صَدَقَك وهو كَذوبٌ ذاك الشيطان**»[٥].

دلالة (أل) في الحديث:

تقدم الكلام عن أن (أل) ترد عهدية وجنسية.

توجيه الحديث نحوياً:

تحتمل (أل) في لفظ (الشيطان) أن تكون عهدية وأن تكون جنسية: فذهب ابن حجر في شرح الحديث في كتاب الوكالة من صحيح البخاري إلى أن اللام فيه

---

(١) ـ: صحيح البخاري: ٣٦٤.
(٢) ـ: صحيح مسلم: ٤١١.
(٣) ـ: صحيح مسلم: ٤١١ ـ (١٦٠٧).
(٤) المنهاج: ٦/ ١٢٢.
(٥) صحيح البخاري: ٩٢٥ ـ (٥٠١٠)، ذكر ابن حجر أن بعض الروايات بغير (أل) وبعضها بإثبات (أل)، ـ: فتح الباري: ٤/ ٦١٦، ٩/ ٧١.

للعهد الذهني[١]، والمعنى على هذا التقدير: لكل آدمي شيطان وكل به، وأن الشيطان الموكل بك يا أبا هريرة قد يصدق، وإنه وإن صدقك في هذه إلا أن عادته هي الكذب، وهو مستمر على كذبه، وكأن الرسول ﷺ لم يحكم سوى على شيطان أبي هريرة بأنه قد يصدق معه وهو كذوب، وقد يقال: إن المراد بـ(أل) العهدية في (الشيطان) ذاك الشيطان الذي تعرفونه، ولا يقصد به شيطان أبي هريرة على الخصوص، ويدل عليه سياق الحديث: (ولا يقربك شيطان).

بيد أن ابن حجر في كتاب فضائل القرآن[٢] والعيني[٣] ذهبا إلى جواز كون (اللام) للجنس، وأن المراد جنس الشيطان قد يصدق مع الآدمي مع أنه كذوب. وهو الظاهر، فإنه قد وردت بعض الروايات بغير (أل) كما ذكرها ابن حجر أي (ذاك شيطان)[٤] بصيغة النكرة التي تدل على الفرد المطلق الشائع في جنسه، وهو قريب من معنى (أل) الجنسية واللَّه أعلم.

ولا بد من الإشارة إلى أن ابن حجر[٥] والعيني[٦] ذهبا إلى صحة كون اللام بدلاً من الضمير، وهو قول الكوفيين، وأجازه ابن مالك، وكأن المعنى ذاك شيطانك، فيكون هذا التأويل موافقاً للمعنى الأول، وأن المراد العهد الذهني واللَّه أعلم.

الحديث السادس: عن ابن عباس قال: (مر رسول اللَّه ﷺ على قبرين فقال: «**أما إنّهما ليعذبان وما يعذبان في كبير، أما أَحدُهما فكان يمشي بالنميمةِ، وأما الآخرُ لا يَسْتَنْزِهُ من البولِ**»، قال: فدعا بِعَسيبٍ رطبٍ فشقَّه باْثنين، ثم غَرَسَ على هذا واحداً وعلى هذا واحداً، ثم قال: «**لعلَّه أَنْ يخفِّفَ عنهما ما لمْ يَيْبَسا**»)[٧].

دلالة (أل) في الحديث:

تقدم الكلام عن أن (أل) ترد عند النحاة عهدية، وتأتي للاستغراق فتفيد العموم.

---

(١) فتح الباري: ٤/ ٦١٦.
(٢) ـ: فتح الباري: ٩/ ٧١.
(٣) عمدة القاري: ٢/ ٣١.
(٤) ـ: فتح الباري: ٩/ ٧١.
(٥) ـ: م.ن: ص.ن.
(٦) ـ: عمدة القاري: ٢٠/ ٣١.
(٧) صحيح البخاري: ٦٤ ـ (٢١٦)، مسلم: ٨٢ ـ (٢٩٢) واللفظ لمسلم.

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف العلماء في حكم نجاسة الأبوال على مذهبين، وذلك بسبب اختلافهم في دلالة (أل) في الحديث، فمنهم من قال: (أل) استغراقية تفيد العموم في قوله: (لا يستنزه من البول)، ومنهم من قال هي عهدية.

الوجه الأول: إذا كانت (أل) استغراقية فهذا يدل على نجاسة جميع الأبوال، فقال الخطابي: «فيه ـ أي الحديث ـ دليل على أن الأبوال كلها نجسة مجتنبة، من مأكول اللحم وغير مأكوله لورود اللفظ به مطلقاً على سبيل الشمول والعموم»[(١)]. فـ(أل) في (البول) استغراقية تفيد العموم والشمول، وبه قال ابن حزم: «فافترض رسول اللّه ﷺ على الناس اجتناب البول جملة... وإنما خاطب عليه السلام الناس ولكن أتى بالاسم الأعم الذي يدخل تحته جنس البول ونحوه»[(٢)]. وبه قال الشافعية والحنفية، ونسبه ابن حجر إلى الجمهور[(٣)]، ورواه ابن حزم عن جماعة من السلف[(٤)].

الوجه الثاني: إذا كانت (أل) للعهد، فيكون المراد بول الإنسان خاصة، وتكون (أل) عوضاً عن الضمير، والتقدير (لا يستنزه من بوله) كما جاء في رواية أخرى[(٥)]، وهو ظاهر اختيار البخاري بعد أن ذكر رواية (لا يستتر من بوله) فقال معقباً: «ولم يذكر سوى بول الناس»[(٦)].

ولهذا قال ابن بطال: «فلا يكون فيه حجة لمن حمله على العموم في بول جميع الحيوان»[(٧)]، واختار هذا الوجه أبو العباس القرطبي. فـ(أل) في (البول) ليست للعموم لا سيما وقد اقترن به قرينة العهد أي ما جاء في الرواية الأخرى (كان لا يستتر من بوله)[(٨)]، فالحديث يفسر بعضه بعضاً.

والظاهر حمل لفظة (البول) على العموم، فإن من قال بالقرينة في (لا يستتر

---

(١) معالم السنن: ١/ ٢٦.
(٢) المحلى: ١/ ١٧٨.
(٣) ـ: فتح الباري: ١/ ٤١٩.
(٤) ـ: المحلى: ١/ ١٧٩.
(٥) ـ: المفهم: ١/ ٥٥٢.
(٦) صحيح البخاري: ٦٤.
(٧) فتح الباري: ١/ ٤١٩.
(٨) ـ: المفهم: ١/ ٥٥٢.

من بوله) لم يحدد على أي معنى يحمل، فهل يحمل على بول ذلك الإنسان خاصة لأن الإضافة للضمير تفيد التعريف ومن ثم الخصوصية أم على بول كل إنسان، فيكون الضمير قد خرج عن أصله وأفاد العموم من أجل أن الشارع إنما يحكم بالعموم في الغالب، وما تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال، فالواجب حمل ذلك على ما تحت الاسم الجامع للجنس كله[١]، ولا سيما أن الرواية (من البول) تزيد على رواية (من بوله) من جهة إفادتها العموم، فتفيد زيادة في المعنى، وقال ابن حزم: (وزيادة العدل واجب قبولها)[٢].

ولا بد من التنبيه على أن معنى (يستنزه من البول) يتوقى منه، وعبر عن الاستتار بالتنزه مجازاً، وهذا المعنى موافق لرواية بعضهم (لا يستتر)[٣]. فدل الحديث على عظم عدم الاستتار والاستنزاه من البول، وأن عامة عذاب القبر منه، وأما قوله ﷺ: «**وما يعذبان في كبير**» فالمعنى: إنهما لم يعذبا في أمر كان يكبر عليهما ويشق فعله عليهما، وليس المراد إن فعلهما ليس بكبيرة[٤]، و(في) من قوله (في كبير) تعليلية[٥] أي بسبب أمر كبير.

الحديث السابع: عن حكيم بن حزام قال رسول اللَّه ﷺ: «**البيّعانِ بالخَيارِ ما لمْ يتفرقا، فإنْ صَدَقا وبيّنا بورك لهما في بيعهِما، وإنْ كذبا وكَتَما مُحِقَتْ بركةُ بيعهِما**»[٦].

دلالة (أل) في الحديث:

تقدم الكلام عن دلالة (أل).

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف العلماء في إثبات خيار المجلس للمتبايعين، وكان من أسباب اختلافهم دلالة (أل) في لفظ (الخيار) فهل هي للعهد أم لا؟

التوجيه الأول: ذهب بعض العلماء إلى أن (أل) في لفظ (بالخيار) للعهد،

---

(١) ـ: المحلى: ١/ ١٧٨.
(٢) م.ن: ١/ ١٧٩.
(٣) فتح الباري: ١٤/ ٤٢٠.
(٤) ـ: الزواجر عن اقتراف الكبائر: ١/ ٢٦٨.
(٥) ـ: شواهد التوضيح: ١٨.
(٦) صحيح البخاري: ٣٧٨ ـ (٢١١٠).

وأن المراد خيار المجلس، وقد اقترن باللفظ ما يدل على ذلك وهو قوله ﷺ: «**ما لم يتفرقا**»، والتفرق يكون بالأبدان، وأما الافتراق فيكون بالكلام، فقد نقل ثعلب عن المفضل بن سلم أنه يقال افترقا بالكلام وتفرقا بالأبدان، إلا أن ابن العربي رده بقوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: ٤]، فإنه ظاهر في التفرق بالكلام لأنه بالاعتقاد[١].

وقد يقال: إن الأصل أن يكون افترق بالكلام وتفرق بالبدل، وقد جاءت الآية على التوسع ليدل على عظم تفرقهم في الاعتقاد.

وأما الخطابي فقد ذهب إلى أن اللفظ ـ التفرق ـ إذا أطلق فهم منه التمييز بالأبدان، وإذا كان المراد التفرق بالرأي والكلام اقترن به قيد يدل عليه[٢]، ويؤيد حمل التفريق على الأبدان ما رواه البيهقي بلفظ (حتى يتفرقا عن مكانهما). فالظاهر عن (أل) في (بالخيار) للعهد الذهني، وقد دل عليه القرينة الاقترانية وهي قوله ﷺ: «**ما لم يتفرقا**» أي عن مكانهما بالأبدان ـ فضلاً عن القرينة الخارجية ـ وهي ما جاء في رواية البيهقي ـ، فلما حملوا التفرق على الأبدان قالوا: المراد من الخيار هو خيار المجلس، وذهب إلى هذا القول كثير من السلف والشافعية والحنابلة وغيرهم[٣].

التوجيه الثاني: ذهب أصحاب هذا التوجيه إلى أن لفظ (البيّعان) في الحديث يراد به (المتساومان) واحتجوا بآيات وأحاديث استعمل فيها المجاز، قال الطحاوي: «من أنكر استعمال لفظ البائع في السائم فقد غفل عن اتساع اللغة»[٤]، ويكون المعنى: المتساومان بالخيار بين إمضاء البيع وفسخه، وهذا التقدير لا فائدة فيه لأنه معلوم أن المتساومين بين الإمضاء والفسخ، فهما لم يعقدا البيع حتى يمضياه أو يفسخاه، وقيل: يحمل التفرق على الكلام و(المتبايعان) على الحقيقة، ويكون المعنى: المتبايعان بالخيار في الإمضاء وعدمه ما لم يتفرقا بالكلام بأن يختارا لزوم البيع[٥]. وقد حمل أصحاب هذا المذهب (أل) في الحديث على العهد الذهني، والمراد (خيار القبول)، قال العيني: «والحديث محمول على خيار

---

(١) ـ: عمدة القاري: ١١/ ١٩٥، نيل الأوطار: ٥/ ١٨٨.
(٢) ـ: معالم السنن: ٣/ ١٠٢.
(٣) ـ: معالم السنن: ٣/ ١٠٢، فتح الباري: ٤/ ٤١٧، عمدة القاري: ١١/ ١٩٦.
(٤) فتح الباري: ٤/ ٤١٨.
(٥) ـ: م.ن: ص.ن.

القبول فإنه إذا أوجب أحدهما فلكل منهما الخيار ما داما في المجلس ولم يأخذا في عمل آخر... وبعد العقد خيار المجلس غير ثابت لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، فأباح الأكل بوجود التراضي عن التجارة، فالبيع تجارة فدل على نفي الخيار»[١]، فيكون المراد بـ(الخيار) خيار الشراء، فـ(أل) في الحديث عوض عن المضاف، فإذا أوجب البائع البيع فللمشتري الخيار[٢]. وقد ذهب إلى هذا القول المالكية والحنفية وغيرهم[٣].

والظاهر أن المراد بـ(الخيار) خيار المجلس، ولهذا قال ابن عبد البر: «قد أكثر المالكية والحنفية من الاحتجاج لرد هذا الحديث بما يطول ذكره وأكثره لا يحصل منه شيء». وقال أبو العباس القرطبي ـ وهو من المالكية ـ: «وإليه ـ أي خيار المجلس ـ ذهب كثير من الصحابة والتابعين»[٤]. وعلى التوجيه الثاني تكون دلالات الألفاظ أثرت في توجيه دلالة (أل)، ومن ثم في توجيه المعنى والله أعلم.

---

(١) عمدة القاري: ١١/ ١٩٦.

(٢) ـ: إحكام الأحكام: ٤/ ٢١، فتح الباري: ٤/ ٤٢٠.

(٣) ـ: معالم السنن: ٣/ ١٠٢، عمدة القاري: ١١/ ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٤) المفهم: ٤/ ٣٨١.

المطلب الثاني

ما

وفيه حديث واحد.

الحديث: عن عبد اللَّه بن عمر عن النبي ﷺ قال: «**فيما سقتِ السماءُ والعيونُ أَوْ كانَ عَثَرِيًّا العُشْرُ، وما سُقِيَ بالنَّضْحِ نِصفُ العُشْرِ**»[١].

دلالة (ما) في الحديث:

ترد (ما) اسماً وحرفاً، و(ما) الاسمية إما أن تعم في دلالتها أو لا، وما يعم منها الموصولة ـ أي بمنزلة الذي ـ والشرطية والاستفهامية[٢]، وقال سيبويه بعد أن ذكر (من) وأنها تأتي موصولة بمنزلة الذي وللجزاء وللسؤال، قال: «و(ما) مثلها إلا أن (ما) مبهمة تقع على كل شيء»[٣]. فـ(ما) الموصولة التي بمعنى (الذي) هي التي تكون عامة[٤]. وأما (ما) النكرة فلا تفيد عموماً لأنها بمعنى شيء سواء أكانت موصوفة أم غير موصوفة[٥].

فـ(ما) الموصولة هي التي من ألفاظ العموم، وقد ذكر كثير من النحاة أن الأصل في (ما) الموصولة أن تقع لما لا يعقل[٦]، ولأنواع من يعقل وللمبهم أمره[٧]. والظاهر من كلام سيبويه أنها تقع على كل شيء فتعم العاقل وغيره مطلقاً.

ووافق الأصوليون جمهور النحاة فقال القرافي: «ما الموصولة موضوعة

---

(١) صحيح البخاري: ٢٦٨ ـ (١٤٨٣).
(٢) ـ: العقد المنظوم في الخصوص والعموم: ١/ ٣٨٦.
(٣) الكتاب: ٤/ ٢٢٨.
(٤) ـ: البرهان في علوم القرآن: ٤/ ٤٢٢.
(٥) ـ: العقد المنظوم: ١/ ٣٨٦.
(٦) ـ: الصاحبي: ٢٦٩.
(٧) ـ: شرح المفصل: ١/ ١٤٥، أوضح المسالك: ١/ ١٥٠.

للعموم فيما لا يعقل، وفي أنواع من يعقل من المذكرين والمؤنثين، وفي صفة من يعقل»[١]، ولم يخالف أحد من الأصوليين في أنها تدل على العموم وضعاً[٢]، إلا ما ذكره الرازي من عمومية الاستفهامية والشرطية فقط أي وضعاً[٣].

توجيه الحديث نحوياً:

استدل الإمام أبو حنيفة رحمه اللَّه بهذا الحديث على وجوب الزكاة في كل ما يخرج من الأرض قل أو كثر، أي فيما يقصد بزراعته نماء الأرض، فاستثنى من ذلك الحطب والقصب والحشيش والتبن والسعف للإجماع[٤]. وذلك لأن كلمة (ما) من ألفاظ العموم، فالحديث ظاهر بعمومه على عدم اشتراط النصاب في إيجاب الزكاة في كل ما يسقى بمؤونة، وتعبير مؤونة، وهو مذهب بعض السلف أيضاً[٥].

وذهب جمهور العلماء إلى أن لا زكاة فيما دون خمسة أوسق لحديث رسول اللَّه ﷺ: «**ليس فيما دونَ خمسةِ أَوسُقٍ صدقةٌ**»[٦]، وما زاد عليه فزكاته العشر إن كان يسقى بماء المطر أو العيون أو كان عثرياً، والعثري هو الذي يشرب بعروقه من غير سقي من ماء المطر يجتمع في حفيرة[٧]، ولهذا عطفه على ماء المطر والعيون، فليس العثري ماء المطر. وأما إن سقي بالنضح فزكاته نصف العشر.

فقال الجمهور: إن قوله ﷺ: «**فيما سقَتِ ٱلسماءُ العشرُ**» مسوق لبيان الجزاء الواجب في الزكاة لا ما يجب فيه الزكاة[٨]. لأن اللفظ العام وضعاً تارة يظهر فيه قصد التعميم أي يكون عاماً وصفاً واستعمالاً، وتارة يظهر فيه أنه قصد به معنى غير عام، وهذا القسم الأمر فيه موكول إلى سياق الكلام أي إلى دلالة السياق، ودلالة السياق ذوقية لا يقام عليها دليل، وحديث المسألة من هذا القسم. فالعموم في (ما) في الحديث خرج عن ظاهره وقصد به معنى غير عام، فلم تبق (ما) على عمومها

---

(١) العقد المنظوم: ١/ ١٧٣.
(٢) ـ: شرح جمع الجوامع: ١/ ٤٠٩، المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه: ١٤٨.
(٣) ـ: المعالم في أصول الفقه: ٨٤.
(٤) ـ: التمهيد: ٧/ ٧٣، إحكام الأحكام: ٣/ ٢٥٠، عمدة القاري: ٩/ ٧٣.
(٥) ـ: التمهيد: ٧/ ٧٣، عمدة القاري: ٩/ ٧٣.
(٦) صحيح البخاري: ٢٦٨ ـ (١٤٨٤). مسلم: ٢٣١ ـ (٩٧٩).
(٧) ـ: النهاية في غريب الحديث: ٣/ ١٨٢.
(٨) ـ: الفروق للقرافي: ٤/ ٨٠ ـ ٨١.

عند الجمهور، ولهذا قال النووي: «لا خلاف بين المسلمين أنه لا زكاة فيما دون خمسة أوسق إلا ما قاله أبو حنيفة وبعض السلف أنه تجب الزكاة في قليل الحب وكثيره»[(١)].

وخلاصة كلام الجمهور أن الألفاظ الموضوعة لغة الدالة على العموم تارة يقصد بها العموم فيجتمع القصد والوضع، وتارة لا يقصد بها العموم، وإن كانت بمقتضى الوضع تفيد العموم، والحديث من النوع الثاني عند الجمهور، والقرائن السياقية هي التي خصصت العموم في الحديث فقالوا: إن القصد بيان القدر المخرج لا بيان القدر المخرج منه، فيكون الحديث مجملاً في المخرج منه، وقد بين إجماله حديث: «**ليس في ما دون خمسةِ أَوسُقٍ صدقةٌ**».

بيد أن أبا حنيفة النعمان ـ رحمه اللَّه ـ ذهب إلى وجوب إجراء اللفظ على عمومه لأن اللفظ العام ـ عنده ـ إذا قصد به بيان معنى فلا ينافيه تناول اللفظ لغير ما قصد، فلا تتعارض إرادتهما معاً، كما أن القرائن ـ عنده ـ لا تخصص العام، ولهذا رأى الأحناف أن الأحوط والأولى إجراء العام على عمومه لئلا يخرج منه ما يشمله واللَّه أعلم[(٢)].

وقد نقل ابن حجر عن ابن العربي قوله: «أقوى المذاهب وأحوطها للمساكين قول أبي حنيفة وهو التمسك بالعموم»[(٣)]، وفي المسألة أقوال أخرى ذكرها الفقهاء[(٤)].

---

(١) المنهاج: ٤/ ٢٩٤، و ـ: التمهيد: ٧/ ٧٣.

(٢) ـ: عمدة القاري: ٩/ ٧٥، العدة على إحكام الأحكام: ٣/ ٢٤٧.

(٣) فتح الباري: ٣/ ٤٤٠.

(٤) ـ: فتح الباري: ٣/ ٤٤٠، عمدة القاري: ٩/ ٧٣.

المطلب الثالث

إنما

وفيه ثلاثة أحاديث.

الحديث الأول: عن جابر بن عبد اللَّه قال: (إنما جعل النبيُّ ﷺ الشفعةَ في كلِّ ما يقسم)[١].

دلالة (إنما) في الحديث:

جمهور النحاة على أن (إنما) مركبة من (إن وما) إلا أنهم اختلفوا هل تغيرت دلالتها بعد التركيب بحيث صار لها معنى متجدد أم قوي التوكيد وازداد ثباتاً؟ وفي المسألة مذهبان:

المذهب الأول: وفيه يرى أصحابه أن (إنما) لا تدل على الحصر بالوضع، وإن (ما) لم تغير شيئاً من مدلول (إن) بعد لحوقها، وبه قال ابن برهان النحوي، وذكر أن (ما) تكف (إن) عن العمل، وتفيدها تكراراً للتوكيد، واشتد نكيره على من قال إنها للحصر[٢]، وتابعه أبو حيان ورأى أن لا فرق بين إن زيداً قائم وإنما زيد قائم، وإذا فهم حصر فإنما يفهم من سياق الكلام لا أنَّ (إنما) دلت عليه، ورأى أن من ادعى أنها أفادت الحصر فيما دخلت عليه وجعل (إن) للإثبات و(ما) للنفي قول من لم يقرأ النحو ولا طالع قول أئمته[٣]، وإليه ذهب الرضي[٤]، وتابعهم ابن هشام[٥]، ونقل عن سيبويه[٦].

فـ(إنما) عند أصحاب هذا المذهب قد وضعت للإثبات، ولم تزد على (إنّ)

(١) صحيح البخاري/ ٣٩٠ ـ (٢٢٥٧)، وـ: نيل الأوطار: ٥/ ٣٣٩.
(٢) ـ: شرح اللمع: ١/ ٧٥.
(٣) ـ: ارتشاف الضرب: ٢/ ١٥٧، وبه قال ابن عطية، ـ: الجنى الداني: ٣٨١.
(٤) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٣٤٨.
(٥) ـ: مغني اللبيب: ١/ ٣٠٨ ـ ٣٠٩.
(٦) ـ: المنصف من الكلام على مغني ابن هشام: ٢/ ٨٢.

بسبب تركبها مع (ما) شيئاً سوى تقوية الإثبات، ولا بد من الإشارة إلى أن قصدهم بالإثبات إثبات الحكم للمسند إليه لا الإيجاب.

المذهب الثاني: ويرى أصحاب هذا المذهب أن (إنّما) تفيد الحصر، وقد روي عن الفراء أنه إن قلت: (إنّما قمت) فقد نفيت عن نفسك كل فعل إلا القيام، وإذا قلت: (إنما قام أنا) فإنك نفيت القيام عن كل أحد وأثبته لنفسك، وصحح ابن فارس هذا القول[(١)].

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ﴾ [البقرة: ١٧٣] قال الزجاج: «والذي أختاره أن يكون (ما) تمنع (إن) من العمل، ويكون المعنى: ما حرم عليكم إلا الميتة والدم ولحم الخنزير، لأن (إنما) تأتي إثباتاً لما يذكر بعدها ونفياً لما سواه»[(٢)]. وهو مذهب أبي علي الفارسي[(٣)] والجرجاني، ودافع عنه في دلائل الإعجاز[(٤)]. ثم اشتهر هذا المذهب عند المتأخرين حتى قال السيوطي: «الجمهور على أنها للحصر»[(٥)]. وعلى هذا المذهب فـ(إنما) لها دلالتان بل هي دلالة مركبة، فالدلالة الأولى هي إثبات الحكم، والدلالة الثانية وهي تأتي مرتبة على الدلالة الأولى وتابعة لها، وهي نفي الحكم عما سوى المذكور، فالدلالتان من منطوق اللفظ لا من مفهومه، أي إن الأداة وضعت للإثبات والنفي معاً، فليست الدلالة الثانية (نفي الحكم) دلالة التزام واللَّه أعلم.

وأما عند الأصوليين فقد اختلفوا في إفادتها الحصر كذلك، فذهب الآمدي إلى أنها لا تفيد الحصر بالوضع[(٦)]، وجمهور الأصوليين على أنها تفيد الحصر[(٧)]، ولا بد من الإشارة إلى أن ابن دقيق العيد أثبت أن الأصوليين قد تقرر عندهم أن تكون (إنما) للحصر[(٨)].

---

(١) ـ: الصاحبي: ١٨٢.
(٢) معاني القرآن وإعرابه: ١/ ٢٢٠.
(٣) ـ: شرح اللمع: ١/ ٧٥.
(٤) ـ: ٢٥٣ ـ ٢٥٥.
(٥) الإتقان: ٢/ ٤٩ ـ ٥٠، وـ: الكليات: ١٨٩.
(٦) ـ: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٣/ ١٤١.
(٧) ـ: شرح جمع الجوامع: ٢/ ٥٨، نهاية السول: ٢/ ١٩٠، الضياء اللامع: ١/ ٣٨١.
(٨) ـ: إحكام الأحكام: ١/ ٦٥.

توجيه الحديث نحوياً:

الشفعة على وزن غرفة هي اسم للملك المشفوع، أي أن صاحبها يضم ماله بها[١]، وفي اصطلاح الفقهاء: هي حق تملك قهري يثبت للشريك القديم على الشريك الحادث فيما ملك بعوض[٢] أو تمليك البقعة جبراً على المشتري بما قام عليه[٣].

واتفق الفقهاء لو أن شخصاً أراد أن يبيع نصيبه وأخذ ثمنه، فتجوز الشفعة لشريكه الذي له حصة شائعة في ذات العقار[٤].

بيد أن الفقهاء اختلفوا في إثبات الشفعة للجار الملاصق وذلك لاختلافهم في توجيه الأداة (إنما) في الحديث:

التوجيه الأول: ذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى عدم ثبوت الشفعة للجار، وهو قول عامة أهل العلم، واستدلوا بهذا الحديث من حيث إن (إنما) تفيد الحصر كما تقرر عند جمهور النحاة، وبه قال الأصوليون، فالحديث يقتضي أن لا شفعة فيما قسم، فإذا قسم بين الشخص والشريك، فصار الشريك جاراً ملاصقاً له فلا شفعة؛ لأن الحديث يدل على انحصار الشفعة فيما لم يقسم[٥].

فوجه الدلالة في الحديث أن في صدره إثبات الشفعة في ما لم يقسم ونفيها عن المقسوم، لأن (إنما) لإثبات المذكور ونفي ما عداه، وآخره نفي الشفعة عند وقوع الحدود وصرف الطرق، فلما كانت الحدود بين الجارين واقعة والطرق مصروفة كانت الشفعة منفية في هذه الحالة.

التوجيه الثاني: ذهب الحنفية وبعض الفقهاء إلى إثبات الشفعة للجار الملاصق وقالوا: إن الحديث يثبت الشفعة للشريك دون تعرض للجار بمنطوق أو بمفهوم، وأما مفهوم الحصر في (إنما) فإنما هو قبل قسمة البيع فيما بين المشتري والشريك، فمدلول (إنما الشفعة فيما لم يقسم) أن القسمة تبطل الشفعة، فإن اشترى حصة في أرض فللشريك الشفعة، فإذا اقتسم هو وشريكه فلا شفعة للشريك، ولا تعرض فيه للجار[٦].

---

(١) ـ: المصباح المنير: ٣٧٥.
(٢) ـ: نهاية المحتاج: ٥/ ١٩٢.
(٣) ـ: عمدة القاري: ١٢/ ٧١.
(٤) ـ: المغني: ٥/ ٤٦١، نهاية المحتاج: ٥/ ١٩٥.
(٥) ـ: التمهيد: ٣/ ١٨، فتح الباري: ٤/ ٥٥٢.
(٦) ـ: إحكام الأحكام: ٤/ ١١٦.

بيد أن الشريك بعد القسمة يصير جاراً للمشتري فتثبت له شفعة الجوار بدليل آخر وهو قوله ﷺ: «**جارُ الدارِ أحقُّ بالدارِ منْ غيرِه**»[(١)]، ومقصود الحديث أن الجار أحق بشفعة جاره[(٢)].

فلا يرى الحنفية أن (إنما) تنفي الحكم وهو الشفعة عن المقسوم ـ وهو المجاور ـ بل تنفي الحكم ـ شفعة الخلطاء ـ عن المقسوم، ثم إن المقسوم له شفعة أخرى وهي شفعة الجوار واللَّه أعلم، وذهب بعض الحنفية إلى أن (إنما) لا تقتضي نفي غير المذكور، فقد استدل الكاساني بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [الكهف: ١١٠]، فإن كونه ﷺ بشراً لا ينفي أن يكون غيره عليه الصلاة والسلام، فدل على أن تكون في المقسوم[(٣)]، ومذهب الكاساني هذا موافق لقول الفراء وابن برهان وأبي حيان وغيرهم كما تقدم.

الحديث الثاني: عن أسامة بن زيد أن رسول اللَّه ﷺ قال: «**ألَا إنَّما الرِّبا في النَّسيئةِ**»[(٤)].

دلالة (إنما) في الحديث:

تقدم الكلام على دلالة (إنما) في الحديث الأول من هذا المطلب.

توجيه الحديث نحوياً:

فهم ابن عباس رضي اللَّه عنهما من هذا الحديث أن لا ربا إلا في النسيئة، وذلك أن (إنما) تفيد نفي الربوية عن غير النساء، فابن عباس رضي اللَّه عنهما فهم الحصر من (إنما)[(٥)] فجوز ربا الفضل، أي إنه رضي اللَّه عنه أخذ بمنطوق الحديث.

بيد أن الصحابة عارضوه بحديث بلال عندما باع صاعين بصاع بالتمر ليطعم النبي ﷺ، فقال رسول اللَّه ﷺ عند ذلك: «**أوه، أوه، عين الربا، عين الربا، لا تفعل، ولكن إذا أردت أن تشتري فبع التمر ببيع آخر ثم اشتره**»[(٦)].

---

(١) حديث صحيح، ـ: الجامع الصغير: ١/ ٣٥٠، نيل الأوطار: ٥/ ٣٤٢.
(٢) ـ: فتح الباري: ٤/ ٥٥٢، عمدة القاري: ١٢/ ٧١ ـ ٧٥.
(٣) ـ: بدائع الصنائع للكاساني: ٥/ ٥.
(٤) صحيح مسلم: ٤٠٨ ـ (١٥٩٦).
(٥) ـ: إحكام الأحكام: ١/ ٦٦.
(٦) صحيح البخاري: ٤٠٤ ـ (٢٣١٢)، مسلم: ٤٠٧ ـ (١٥٩٤) واللفظ للبخاري.

وقد وجه العلماء حديث ابن عباس بأن قالوا: الحصر على معنى الأغلظ الشديد التحريم المتوعد عليه بالعقاب الشديد كما يقال: إنما العالم في البلد زيد مع أن فيه علماء غيره، فالقصد نفي الأكمل لا نفي الأصل[١]. أو لعل السامع كان يعتقد الربا غير الجنس حالاً، فمن أجل رد اعتقاده قيل: إنما الربا في النسيئة[٢]. والظاهر من كلام العلماء أن الحصر ـ بـ(إنما) ـ يختلف باختلاف اعتقاد السامع، والآيات القرآنية في الحصر بـ(إنما) تؤيد هذا واللَّه أعلم.

الحديث الثالث: عن ابن عباس رضي اللَّه عنهما أن رسول اللَّه ﷺ وجد شاة ميتة، أعطيتها مولاة لميمونة، من الصدقة، فقال رسول اللَّه ﷺ: «**هلّا انْتفعتم بِجلدِها**»؟ قالوا: إنّها مَيتةٌ، فقال: «**إنّما حَرُمَ أَكلُها**»[٣].

دلالة (إنما) في الحديث:

تقدم الكلام عن دلالة (إنما) في الحديث الأول من هذا المطلب، ويأتي الكلام نفسه في هذا الحديث.

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف العلماء في جواز الانتفاع بجلود الميتة قبل أن تذبح تبعاً لتوجيههم دلالة (إنما) في الحديث.

التوجيه الأول: ذهب بعض العلماء إلى أن (إنما) في الحديث تفيد إثبات المذكور ونفي الحكم عن غيره، فتدل على إثبات حرمة أكل الميتة وانتفاء ما عدا الأكل سواء أكان بالبيع أم بغيره، وظاهره جواز البيع سواء أَذبح الجلد أم لا، وبه قال الزهري[٤]، وهو ظاهر اختيار البخاري لأنه أورد في كتاب البيوع هذا الحديث فكأنه أخذ جواز البيع من جواز الانتفاع «لأن كل ما ينتفع به يصح بيعه وما لا فلا»[٥].

---

(١) ـ: فتح الباري: ٤/ ١٨٢.
(٢) ـ: عمدة القاري: ١١/ ٢٩٦.
(٣) صحيح البخاري: ٢٦٩ ـ (١٤٩٢)، مسلم: ٩٣ ـ (٣٦٣) واللفظ لمسلم.
(٤) إكمال المعلم: ٢/ ١١١، المنهاج: ٣/ ١٦٥، عون المعبود: ٧/ ٢٢٥.
(٥) فتح الباري: ٤/ ٥٢٢، و ـ: عمدة القاري: ١٢/ ٣٤.

فاحتج أصحاب هذا الرأي بأن الحديث لم يذكر دباغ الجلد، ولهذا قال ابن حجر: «قوله ﷺ: «**إنما حرم أكلها**»، فإنه يدل على أن كل ما عدا أكلها مباح»[١]. فالمراد تحريم أكلها كما يفهم من دلالة إنما.

التوجيه الثاني: ذهب جمهور العلماء إلى منع الانتفاع بجلود الميتة قبل الدباغ[٢].

وحجتهم قوله ﷺ: «**أَلَا أَخذوا إهابَها فَدَبغوه فانتفعوا به**»[٣]. فشرط الدبغ للانتفاع، وأما قوله ﷺ: «**إنما حَرُمَ أَكلُها**» أي أكل الميتة وجلدها، وأما الانتفاع بها فيصح ولكن بعد الدباغ.

فرواية حديث المسألة مطلقة وجاءت الروايات الأخرى التي أمرت بالدبغ وبينت الدباغ[٤].

والظاهر صحة التوجيه الثاني، فإن القرائن الخارجية ـ أي الروايات الأخرى ـ لا بد من الأخذ بها في فهم النصوص والله أعلم.

---

(١) فتح الباري: ٤/ ٥٢٢.
(٢) ـ: إكمال المعلم: ٢/ ٢١١، المنهاج: ٣/ ١٦٥.
(٣) صحيح مسلم: ٩٣ ـ (٣٦٣).
(٤) ـ: المنهاج: ٣/ ١٦٥.

المطلب الرابع

الهمزة والسين والتاء

وفيه حديث واحد.

الحديث: عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**ٱستوصُوا بالنِّساءِ، فإنَّ المرأةَ خُلِقَتْ من ضِلَع، وإنَّ أعوَجَ شيءٍ في الضِّلَعِ أَعلاه، فإنْ ذهبتَ تُقيمه كَسرْتَه، وإنْ تركتَه لمْ يزلْ أعوجَ، فٱستوصوا بالنّساءِ**»[(١)].

دلالة الهمزة والسين والتاء:

إن دلالة (الهمزة والسين والتاء) ليست من علم النحو، بل هي من حروف الزيادة التي تدخل على الأفعال وتدرس في علم الصرف، ولكن لما كان لدلالتها أثر في دلالة الباء بحثت هنا، ولها عدة معان منها الطلب كاستخرج واستعمل[(٢)]. وترد لمطاوعة أفعل كأحكم واستحكم، وترد بمعنى أفعل كاستجاب بمعنى أجاب[(٣)].

توجيه الحديث نحوياً:

يحتمل أن تكون (استوصوا) بمعنى قبول الفعل أي لمطاوعة أفعل، فالاستيصاء قبول الوصية والتقدير: اقبلوا وصيتي بهن وافعلوا خيراً، فالباء بمعنى (في) ويكون (خيراً) منصوباً بفعل محذوف تقديره (ائتوا)[(٤)].

وهذا التوجيه اختاره الكرماني[(٥)] وابن حجر[(٦)] ونقلاه عن البيضاوي.

وذهب بعض العلماء إلى أن الاستفعال بمعنى الإفعال كالاستجابة بمعنى

(١) صحيح البخاري: ٥٩١ ـ (٣٣٣١).
(٢) ـ: الصاحبي: ٣٧٠، الممتع في التصريف: ١/ ١٩٥، شرح شافية ابن الحاجب: ١/ ٧٩.
(٣) ـ: ارتشاف الضرب: ١/ ٨٧.
(٤) إتحاف الحثيث: ١٩٠.
(٥) ـ: الكواكب الدراري: ١٣/ ٢٢٨.
(٦) ـ: فتح الباري: ٦/ ٤٤٤.

الإجابة، وتكون الباء للتعدية، والتقدير: أوصيكم بهن، والمعنى: إن الرسول ﷺ هو الذي يوصي، فيكون في الحديث إشارة إلى الاهتمام بهن خصوصاً بعد موته ﷺ؛ لأنهن في حياته كن يرجعن إليه فيسمع لهن، فكأن الرسول ﷺ وصى بالنساء كقوله تعالى: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ﴾ [البقرة: ١٣٢]، وقد نقل ابن حجر عن الطيبي أن السين للطلب وهو المبالغة، أي اطلبوا الوصية من أنفسكم في حقهن أو اطلبوا الوصية من غيركم بهن، فإن الوصية بالنساء من آكد الوصايا لضعفهن(١).

ولعل القول بأن الاستفعال بمعنى الإفعال في الحديث، وتكون الباء للتعدية أوجه الأقوال، وهو من قبيل: ﴿وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر: ٣]، فيكون فيه معنى النصح فيما بين المسلمين جميعاً في حق النساء، ولعل فيه إشارة إلى ندب إقامة جماعات تحفظ حقوقهن وتطلب الخير لهن واللَّه أعلم.

(١) ـ: فتح الباري: ٦/ ٤٤٤، عمدة القاري: ١٥/ ٢١٢.

الفصل الثاني

دلالة التراكيب
وأثرها في توجيه المعنى

وفيه خمسة مباحث :

المبحث الأول : عود الضمير .

المبحث الثاني : المرفوعات .

المبحث الثالث : المنصوبات .

المبحث الرابع : المجرورات .

المبحث الخامس : دلالة الشرط والتوابع .

مدخل

التركيب عند النحاة ضم لكلمة إلى أخرى فأكثر، فإن صح السكوت عليه فكلام[١]، فالمركب يباين المفرد، فإن المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه، والمركب ما دل جزؤه على جزء معناه، فقولنا (زيدٌ)، هو مفرد باعتبار أن جزءه وهو الزاي أو الياء أو الدال لا يدل على جزء معناه، وأما (غلام زيد) فإن جزءه وهو (غلام) يدل على جزء معناه، فإن معنى (غلام زيد) هي نسبة الغلام إلى زيد، و(غلام) جزء و(زيد) جزء، والنسبة بينهما هي جزء من المعنى أيضاً، والمركب عند النحاة[٢] يطلق على شيئين، أحدهما: على أحد الجزأين أو الأجزاء بالنظر إلى الجزء الآخر أو الأجزاء الأخر، كما في قولنا: (كتب زيد)، فإن (كتب) مركب إلى (زيد)، و(زيد) مركب إلى (كتب)، وأما الثاني فيطلق ويراد به المجموع، فإن مجموع (كتب زيد) يدل جزؤه على جزء معناه، فهو مركب من (كتب زيد)، فتبين مما تقدم أن هنالك فرقاً بين (تركب إلى) و(تركب من)، فـ(تركب إلى) يطلق على أحد الجزأين أو أحد الأجزاء باعتباره مضموماً إلى الجزء الآخر أي يطلق على أحد الجزأين ـ مثلاً ـ باعتبار علاقته بالجزء الآخر داخل التركيب. وأما (تركب من) فيطلق على المجموع باعتبار علاقة الكل بالأجزاء المكونة له.

وليس كل مركب معرباً نحو غلام زيد وبعلبك، لكن التركيب شرط لحصول موجب الإعراب[٣]، فدلالة التركيب التي بحثت في هذا الفصل يقصد بها دلالة أحد الجزأين أو الأجزاء وهو ما سمي بـ(تركب إلى)، ولكن بشرط الإفادة ليكون كلاماً عند النحاة[٤]، فقام هذا الفصل على دلالة المركبات باعتبار تركيب الجزء إلى جزئه ـ إن كان مركباً من كلمتين ـ أو إلى أجزائه ـ إن كان مركباً من أكثر من كلمتين، فدلالة أحد الجزأين أو الأجزاء هي من دلالة التراكيب، فلولا أنه ركب إلى غيره لما بان معناه واتضح واللَّه أعلم.

---

(١) ـ: التصريح على التوضيح: ١/ ٦٣. (٢) ـ: شرح الرضي على الكافية: ١/ ١٦.

(٣) ـ: م.ن: ١/ ١٧.

(٤) ـ: شرح التصريح على التوضيح: ١/ ٧٢، الكليات: ٨٢٩.

المبحث الأول

عود الضمير

وفيه مطلب واحد .

المبحث الأول

عود الضمير

وفيه مطلب واحد.

وفيه أربعة أحاديث.

الحديث الأول: عن ابن عباس رضي اللَّه عنهما أن رجلاً كان مع رسولِ اللَّه ﷺ محرِماً فوقَصَتْه ناقتُه فمات، فقال رسولُ اللَّهِ ﷺ: «**اْغسِلوه بماءٍ وسِدْرٍ، وكفِّنُوه في ثوبَيه، ولا تمسّوه بطيبٍ، ولا تُخمِّروا رأسَه، فإنَّه يُبعثُ يومَ القيامةِ ملبِّداً**»[١].

دلالة الضمير:

الأصل في الضمير أن يعود إلى اسم متقدم مذكور، فإن الواضع وضعه معرفة لا بنفسه بل بسبب ما يعود عليه[٢]، قال الزجاج: «وليس يجوز الإضمار إلَّا أن يجري ذكرٌ أو دليل ذكرٍ بمنزلة الذكر»[٣]، والأصل عوده إلى أقرب مذكور[٤]. فإذا تقدم اسمان أو أكثر عاد الضمير إلى أقرب مذكور كما في قول اللَّه تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ﴾ [يونس: ٥]، أي قدّر القمر؛ لأنه المقدّر لعلم السنين والحساب[٥]، وقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَـٰشِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٥]، فالضمير في (إنها) عائد على الصلاة[٦]، غير أن عود

---

(١) صحيح البخاري: ٢٣٠ ـ (١٢٦٥)، مسلم: ٢٩٤ ـ (١٢٠٦)، واللفظ لمسلم.

(٢) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٥، البرهان في علوم القرآن: ٤/ ٣٠، ومما خرج عن الأصل قول اللَّه تعالى: ﴿**اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى**﴾، وقوله: ﴿**كَلا إِذَا بلَغَتِ التَّرَاقِي**﴾ أي: النفس، معاني القرآن، الفراء: ٣/ ٢١٢ وقوله: ﴿**حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ**﴾ أي الشمس لدلالة العشي عليها ـ: معاني القرآن وإعرابه: ٤/ ٢٤٨.

(٣) ـ: معاني القرآن وإعرابه: ٤/ ٢٤٨.

(٤) ـ: ارتشاف الضرب: ١/ ٤٨١، البرهان في علوم القرآن: ٤/ ٣٦.

(٥) ـ: معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ٧.

(٦) ـ: م.ن: ١/ ١١٥، البرهان في علوم القرآن: ٤/ ٣٦.

الضمير للأقرب ليس بمطرد، فقد يعود لغير الأقرب لدليل أو قرينة يقتضيها السياق، كما في اشتريت سيارة وأزهاراً وركبتها، فالضمير للسيارة، والظاهر واللَّه أعلم أن الضمير إذا عاد إلى اسم فإنه يأخذ حكمه، فإن كان الاسم عاماً فيحكم بعموم الضمير، وإن كان خاصاً فيحكم بخصوصه.

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف العلماء في المحرم إذا مات، فهل يبقى في حقه حكم الإحرام أم ينقطع الحكم بانقطاع العبادة لزوال التكليف بزوال الحياة؟ وسبب اختلافهم هو عود الضمير في الحديث، فهل يعود إلى (محرماً) في الحديث فيعم كل محرم أم أنه يعود إلى لفظ (رجلاً)، فالتلبية يوم البعث لا تعم كل محرم بل هي خاصة بذلك الرجل؟ وفي الحديث توجيهان:

التوجيه الأول: ذهب الشافعية وأحمد والظاهرية إلى أن كل محرم يموت فإنه يبعث ملبياً يوم القيامة[(١)]، ودليلهم: أن الأصل في الضمير أن يعود إلى أقرب مذكور، وهو ما قرره علماء العربية، فالمحرم إذا مات بقي على حكم الإحرام، ويؤيد هذا التقدير أمور منها:

إن الرسول ﷺ أمرهم أن يدفنوه بطريقة مغايرة لطريقة دفن الميت، فأمرهم بعدم التحنيط كما جاء في رواية البخاري، أو بعدم وضع الطيب كما في رواية مسلم، ـ والحنوط هي أخلاط من الطيب توضع للميت[(٢)] ـ وأمرهم بعدم تغطية رأسه وبأن يكفن في ثيابه التي كانت عليه، ثم علل ذلك بقوله: «**فإنه يبعث يوم القيامة ملبداً**». قال ابن حجر: «فدلّ على أن سبب النهي أنه كان محرماً، فإذا انتفت العلة انتفى النهي»[(٣)]. فالعلة ـ وهي كونه يبعث ملبياً ـ ثبتت لأجل الإحرام فيعم كل محرم[(٤)]. ويؤيد هذا ما جاء في المجاهد المقتول في سبيل اللَّه أنه يبعث وأوداجه تشخب دماً، وقد عمموا به كل قتيل في سبيل اللَّه، فالحكم في الحالتين واحد[(٥)]، وكأن الحكمة في ذلك استبقاء شعار الإحرام كاستبقاء دم الشهيد، ولهذا

---

(١) ـ: المفهم: ٣/ ٢٩٣، عمدة القاري: ٨/ ٥١.
(٢) ـ: النهاية في غريب الحديث: ١/ ٤٥٠.
(٣) ـ: فتح الباري: ٣/ ١٧٥.
(٤) ـ: إحكام الأحكام: ٣/ ٢١٤.
(٥) ـ: المفهم: ٣/ ٢٩٤، فتح الباري: ٣/ ١٧٥.

يبعث المحرم ملبداً أو ملبياً يقول: لبيك اللهم لبيك[1]، كما جاء في الروايات الأخرى.

التوجيه الثاني: وذهب مالك وأبو حنيفة والأوزاعي إلى أن المحرم إذا مات يصنع به ما يصنع بالحلال[2]، ومن ذهب هذا المذهب رأى أن في الحديث تقديرين:

التقدير الأول: أن الضمير يعود إلى الرجل وليس إلى المحرم، فليس اللفظ عاماً بل هو في شخص معين، ويؤيد هذا دلالة السياق في قول النبي ﷺ: «**فإنّه يبعثُ يومَ القيامة ملبِّياً**»، ففيه «تصريح بالمقتضي لذلك، ولا يعلم ذلك غير النبي ﷺ، فهو إذن تعليل قاصر على ذلك الرجل»[3]، فهي قضية في عين، وإخبار عن شخص معين[4].

التقدير الثاني: أن الضمير يعود إلى المحرم إلا أنه ليس في اللفظ ما يقتضي أن هذا الحكم ثابت لكل محرم، أو ليس بثابت، وإذا تساوت الاحتمالات به إلى بقية المحرمين سقط به الاستدلال، فحكموا بإجمال اللفظ بالنسبة إلى غيره[5]، أو يقال إن حكايات الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال، وسقط بها الاستدلال كما يقول الأصوليون[6]، فالضمير حين عاد إلى خاص واحتمل العموم فهو لفظ مجمل فلا يفيد العموم، غاية الأمر إفادة الحكم لذلك الصحابي، وأيضاً قالوا: إن الحكم ـ وهو أن يبعث ملبياً ـ لم يرتب على الوصف ـ وهو الإحرام ـ، فإن الرسول ﷺ لم يقل يبعث يوم القيامة ملبياً لأنه محرم، فلا يتعدى الحكم إلى غيره إلا بدليل، وجعلوا عدول الرسول ﷺ إلى الضمائر دليلاً على عدم إرادته ترتيب الحكم على الوصف[7].

والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ قول الشافعي وأحمد، فإن الأصل في الضمير أن يعود إلى أقرب مذكور كما تقرر؛ ولأن الضمير يأخذ حكم ما يعود عليه في العموم

---

(١) ـ: فتح الباري: ٣/ ١٧٥.
(٢) ـ: إكمال المعلم: ٤/ ٢٢١، المفهم: ٣/ ٢٩٣، عمدة القاري: ٨/ ٥١.
(٣) ـ: المفهم: ٣/ ٢٩٣.
(٤) ـ: إكمال المعلم: ٤/ ٢٢٢.
(٥) ـ: الفروق: ٢/ ٩٥، فتح الباري: ٣/ ١٧٥.
(٦) ـ: الضياء اللامع: ١/ ٦٨٠.
(٧) ـ: الفروق: ٢/ ٩٥، عمدة القاري: ٨/ ٥١.

والخصوص، كما أن الرسول ﷺ وإن لم يرتب الحكم على الوصف صراحة إلا أنه أشار إليه، فإن عود الضمير إلى المحرم إشارة لعلة التلبية، فضلاً عن وجود (إن) المكسورة الدالة على التعليل كما في قول اللَّه تعالى: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٦٥]، كما أن مذهب الشافعي في هذا الحديث وأمثاله مبني على قاعدته التي يقول فيها: ترك الاستفصال في حكايات الأحوال يقوم مقام العموم في المقال[١]، ولهذا حكم النووي بوضوح الدلالة لما ذهب إليه الشافعي وأحمد وغيرهما بقوله: «في هذه الروايات دلالة بيّنة لمذهب الشافعي وأحمد وإسحاق وموافقيهم في أن المحرم إذا مات لا يجوز أن يلبس المخيط ولا يخمر رأسه ولا يمس طيباً»[٢]، فالتوجيه الأول قوي من حيث العربية، وقرينة السياق أوضحت صحة هذا التوجيه واللَّه أعلم.

الحديث الثاني: عن ابن عباس رضي اللَّه عنهما قال: قال رسولُ اللَّهِ ﷺ لمعاذِ بنِ جبلٍ حينَ بعثَه إلى اليمن: «**إنَّكَ ستأتي قوماً أهلَ كتاب، فإذا جئتهم فادْعُهم إلى أنْ يَشْهدوا أنْ لا إلٰهَ إلا اللَّه وأنَّ محمداً رسول اللَّه، فإنْ همْ أَطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أنَّ اللَّهَ قد فرضَ عليهم خمسَ صلواتٍ في كلِّ يوم وليلةٍ، فإنْ هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرْهم أنَّ اللَّهَ قد فرضَ عليهم صدقةً تُؤخَذُ من أَغنيائِهم فتردُّ إلى فقرائِهم، فإنْ هم أَطاعوا لك بذلك فإياكَ وكرائمَ أَموالِهم، واتّقِ دعوةَ المظلومِ فإنَّه ليس بينهُ وبينَ اللَّهِ حجابٌ**»[٣].

دلالة الضمير في الحديث:

تقدم عن النحاة أن الضمير يعود إلى أقرب مذكور، وإذا اجتمعت ضمائرُ فحيثُ أمكن عودها لمذكور واحد فهو أولى من عودها لمتعدد، قال الزركشي: «ولهذا لما جوّز بعضهم في قوله تعالى: ﴿أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ﴾ [طه: ٣٩]، أن الضمير في ﴿فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ﴾ للتابوت، وما بعده وما قبله لموسى، عابه الزمخشري وجعله تنافراً ومخرجاً للقرآن عن إعجازه»[٤]. وقال الزمخشري: «والضمائر كلها راجعة إلى موسى، ورجوع بعضها إليه وبعضها إلى

(١) ـ: الرسالة: ١٢٣، المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه: ١٢٦.
(٢) المنهاج: ٥/ ٥٧.
(٣) صحيح البخاري: ٢٧٠ ـ (١٤٩٦).
(٤) البرهان في علوم القرآن: ٤/ ٤٢.

التابوت فيه هجنة لما يؤدي إليه من تنافر النظم»[(١)]، وجعل الزمخشري الضمائر في قوله تعالى: ﴿لِّتُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفتح: ٩]، كلها راجعة للَّه عز وجل، ورأى أن من فرّق الضمائر فقد أبعد[(٢)]، نعم قد يقتضي المعنى التخالف في عود الضمير كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِم مِّنْهُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٢]. قال الفراء: «﴿وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِم﴾ في أهل الكتاب ﴿مِّنْهُمْ﴾ من النصارى ﴿أَحَدًا﴾»[(٣)]. والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ أن العبرة في عود الضمائر لواحد هو السياق والقرائن المتعلقة بالنص، فحيث أمكن عودها لواحد وكان السياق والمعنى يساعد عليه، فالعود أولى وإلَّا فكل بحسبه.

ومسألة أخرى تخص حديث المسألة وهي أن الضمير قد يعود على غير مذكور، بأن يكون معلوماً عند المخاطبين أو يكون معلوماً من السياق، فالأول كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١]، فالضمير يعود للقرآن وإن لم يجر له ذكر في هذه السورة؛ لأن المعنى معلوم عند المخاطبين[(٤)]، ومثله قوله تعالى: ﴿مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ﴾ [النحل: ٦١] أي على ظهر الأرض[(٥)]، والثاني كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ﴾ [ص: ٣٢] فالضمير يعود للشمس، وقد دل عليها ذكر العشي، فإن العشي ما بعد زوال الشمس[(٦)].

وظاهر تأويلات الزجاج في معاني القرآن وإعرابه أنه لا بد من قرينة لعود الضمير بأن يسبق لمذكوره ذكر وإن تقدم عليه كثيراً، ويبدو أنه مذهب ذهب إليه[(٧)].

والملاحظ في عود الضمير على غير مذكور ـ كما ذهب إليه كثير من النحاة والمفسرين ـ أنه لم يجر ذكر لضميرين أو أكثر بأن يعود ضمير على مذكور وآخر على غير مذكور، بل ما جاء من الضمائر من عوده على غير مذكور هو ضمير واحد وليس متعدداً، وأما إن كان متعدداً وكان على نسق واحد بأن يكون مضافاً

(١) الكشاف: ٣/ ٦١.
(٢) ـ: م.ن: ٤/ ٣٢٦.
(٣) معاني القرآن: ٢/ ١٣٨.
(٤) ـ: الجامع لأحكام القرآن: ٢٠/ ١٠١.
(٥) م.ن: ١٥/ ١٥٦.
(٦) ـ: معاني القرآن وإعرابه: ٤/ ٢٤٨، الجامع لأحكام القرآن: ١٥/ ١٥٦، روح المعاني: ٢٣/ ٢٥٥.
(٧) ـ: معاني القرآن وإعرابه: ٤/ ٢٠٨، ٢٤٨.

إليه أو مفعولاً أو مجروراً بحرف من الجنس نفسه، فإنه في الأغلب يكون عوده على شيء واحد وليس على التخالف والله أعلم.

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف العلماء على مذهبين في تفرقة الزكاة في بلدها، وهل يجوز صرفها في غيرِ فقراءِ البلدِ الذي تؤخذُ منه الزكاة؟

المذهب الأول: وهو مروي عن المالكية والشافعية وأحمد والجمهور، فذهبوا إلى أنه لا يجوز صرف الزكاة عن بلد المال[١]، وحجتهم أن ضمير (أغنيائهم) و(فقرائهم) يعود إلى قوله (قوماً) وهم أهل اليمن، فالمراد تؤخذ من أغنياء أولئك القوم وتصرف في فقرائهم، وأن ذلك فرض اللَّه عليهم، فإن قوله: (تؤخذُ من أغنيائِهم) صفة لصدقة، والتقدير: فرض عليهم صدقة مأخوذة من أغنياء المخاطبين ومردودةً على فقرائهم، وهو واضح من إيجاب صرفها في فقرائهم، ورأى ابن حجر أن المتبادر إلى الذهن ـ والتبادرُ إلى الذهنِ أَمارةُ الظهورِ ـ أن الضمير يعود إلى المخاطبين فيختص بذلك فقراؤهم[٢]، ويؤيده أن عمر بن عبد العزيز رضي اللَّه عنه ردّ صدقة نقلت من خراسان إلى الشام إلى مكانها من خراسان[٣]، فالضميران من (أغنيائهم) و(فقرائهم) يعودان إلى مذكور واحد وهو (قوماً)، وهو جارٍ على ما هو الأغلب في العربية، فينبغي أن يجري نص الحديث عليه.

المذهب الثاني: وهو مذهب الحنفية وقالوا بجواز نقل أموال الزكاة عن بلد المال إلى أي بلد آخر ما دامت الحاجة إليه موجودة في البلد الآخر[٤]، وبه قال البخاري فقد عنون للباب بقوله: (بابُ أَخذِ الصدقةِ من الأغنياءِ وترد إلى الفقراءِ حيثُ كانوا)[٥]. ولهذا قال ابن المنير: «اختار البخاري جواز نقل الزكاة من بلد المال لعموم قوله: (فترد إلى فقرائهم) لأن الضمير يعود على المسلمين، فأي فقير ردت إليه الصدقة في أي جهة كان فقد وافق عموم الحديث»[٦]، فالضمير في

(١) ـ: المغني: ٢/ ٢٨٣، فتح الباري: ٣/ ٤٥٠، نيل الأوطار: ٤/ ١٥٧.
(٢) ـ: فتح الباري: ٣/ ٤٥٠.
(٣) ـ: عمدة القاري: ٨/ ٢٣٦.
(٤) ـ: فتح الباري: ٣/ ٤٠، عون المعبود: ٣/ ٢٩٩.
(٥) ـ: صحيح البخاري: ٢٧٠.
(٦) فتح الباري: ٣/ ٤٥٠.

(أغنيائهم) عائد على المسلمين، لأن المراد تؤخذ من أغنيائهم من حيث إنهم مسلمون لا من حيث إنهم من أهل اليمن، فإن أعيان الأشخاص المخاطبين في قواعد الشرع الكلية لا تعتبر، فالضمير في (فقرائهم) يرجع إلى المسلمين وهو أعم من أن يكونوا من مسلمي أهل تلك البلدة أو غيرهم[١]، فالضمير اكتسب العموم لعوده إلى لفظ عام وهو (المسلمون) المفهوم من سياق الحديث، وقال ابن دقيق العيد: «وقد وردت صيغة الأمر بخطابهم في الصلاة ولا يختص بهم قطعاً ـ أعني الحكم ـ، فالحكم عام والضمير يعود على عام وهم المسلمون، فخصوصية أهل اليمن غير مرادة»[٢]. فالضميران في (أغنيائهم) و(فقرائهم) يعودان على غير مذكور إلا أنه معلوم من السياق وهو (المسلمون)، ويؤيد هذا القول ما علم بالضرورة أن النبي ﷺ كان يستدعي الصدقات التي يأخذها من الأعراب إلى المدينة ويصرفها في فقراء المهاجرين والأنصار[٣].

والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ صحة ما ذهب إليه الجمهور من أن الضمير في الحديث يعود إلى (قوماً) ويستدل به على عدم جواز نقل المال من بلد الزكاة، وأفضل دليل لهذا القول ما جاء أن زياداً أو بعض الأمراء بعث عمران بن حصين على الصدقة، فلما رجع قال لعمران: أين المال؟ قال: وللمال أرسلتني؟ أخذناها من حيث نأخذها على عهد رسول اللَّه ﷺ ووضعناها حيث كنا نضعها على عهد رسول اللَّه ﷺ[٤]، خصوصاً مع قول الفقهاء بجواز نقلها إن لم يكن بموضعها فقراء أو كان، ولكن تكون حاجة غيرهم أشدّ[٥]. فجواز نقل الزكاة جاء من دليل آخر لا من نص الحديث ودلالته.

الحديث الثالث: عن جابر بن عبد اللَّه رضي اللَّه عنه أنه سَمِعَ رسولَ اللَّهِ ﷺ يقولُ عامَ الفتحِ وهو بمكةَ: «**إنَّ اللَّهَ ورسولَه حرّم بيعَ الخمرِ والميتةِ والخنزيرِ والأَصنام**»، فقيل: يا رسولَ اللَّه، أَرأيتَ شحومَ الميتةِ، فإنَّه يُطلَىٰ بها السفن، ويُدهَنُ بها الجلودُ، ويَستصْبِحُ بها الناسُ؟ فقال: «**لا، هو حرامٌ**»، ثم قال رسولُ اللَّهِ ﷺ عند ذلك: «**قاتَلَ اللَّهُ اليهودَ، إنَّ اللَّهَ لما حرَّم عليهم شحومَها جَمَلوه ثم باعوه فأكلوا ثمنَه**»[٦].

---

(١) ـ: عمدة القاري: ٨/ ٢٣٦.
(٢) ـ: إحكام الأحكام: ٣/ ٢٤١.
(٣) ـ: نيل الأوطار: ٤/ ١٥٧.
(٤) سنن أبي داود: ٣٤٣ ـ (١٦٢٥) وهو حديث صحيح.
(٥) ـ: المنتقى للباجي: ٣/ ٢٠٩.
(٦) صحيح البخاري: ٣٨٥ ـ ٣٨٦ ـ (٢٢٣٦)، مسلم: ٤٠٤ ـ (١٥٨١) واللفظ لمسلم.

دلالة الضمير في الحديث:

تقدم أن الأصل في الضمير أن يعود على متقدم كما في بحث الحديث الأول من هذا المطلب، إلا أنه قد يعود على غير مذكور مما هو مفهوم من السياق كما في بحث الحديث الثاني من هذا المطلب.

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف العلماء في حكم الانتفاع بشحوم الميتة من الادهان بها والاستصباح بها على مذهبين تبعاً لاختلافهم في توجيه الحديث وعود الضمير من قوله ﷺ: «**هو حرام**».

التوجيه الأول: يرى أصحاب هذا الوجه أن الضمير (هو) من قوله ﷺ: «**هو حرام**» يعود على البيع لا على الانتفاع المفهوم من كلام بعض الصحابة، ودليلهم في هذا التوجيه أمران[١]:

١ ـ إن الأصل في الضمير أن يعود على مذكور، ولهذا قالوا: إن الضمير يعود على البيع لأنهم سألوا عنه.

٢ ـ إن سياق الكلام يؤيد هذا التوجيه، فسؤال الصحابة لم يكن عن الانتفاع لأنهم سألوا الرسول ﷺ أن يبيح لهم بيع الشحوم لما رأوه من الانتفاع بها[٢].

ويؤيد هذا التوجيه أيضاً جواب الرسول ﷺ لهم بأن اليهود ـ قاتلهم اللَّه ـ لما حرم عليهم الشحوم أذابوها ثم باعوها، فالجواب كان على مقتضى السؤال، أي فالجواب عن البيع لا عن الانتفاع، فالسؤال والجواب كان عن البيع، ولهذا قال ابن حجر: «وسياقه مشعر بقوة ما أوّله الأكثر أن المراد بقوله: «**هو حرام**» البيع لا الانتفاع»[٣]. ويؤيد هذا التأويل القرينة الخارجة وهي ما جاء في رواية أخرى عن ابن عباس رضي اللَّه عنهما عن النبي ﷺ قال: «**لَعَنَ اللَّهُ اليهودَ ـ ثلاثاً ـ إنَّ اللَّهَ حرّم عليهم الشحومَ فباعوها وأكلوا أثمانَها، وإنّ اللَّهَ إذا حرّم على قوم أكلَ شيءٍ حرَّم عليهم ثَمنَه**»[٤]، وبهذا القول قال الشافعي وأصحابه، وهو قول عطّاء بن أبي رباح من التابعين ومحمد بن جرير الطبري[٥].

---

(١) ـ: إحكام الأحكام: ٤/ ٧٦.
(٢) ـ: إكمال المعلم: ٥/ ٢٥٤.
(٣) فتح الباري: ٤/ ٥٣٦.
(٤) سنن أبي داود: ٥٩٣ ـ (٣٤٨٥).
(٥) ـ: المنهاج: ٦/ ٩٠، فتح الباري: ٤/ ٥٣٦.

وقد استدل الخطابي على جواز الانتفاع ـ مما يدل على أن الضمير عائد على البيع ـ بإجماع العلماء على أنَّ من ماتت له دابة جاز له إطعامها لكلاب الصيد، فكذلك يجوز دهن السفينة بشحم الميتة، ويرى أن لا فرق بينهما[١].

التوجيه الثاني: أما أصحاب هذا الوجه فيرون أن الضمير في (هو حرام) يعود على الانتفاع المفهوم من السياق، وقد تقدم جواز عود الضمير على ما هو مفهوم من السياق، ولهذا قالوا: لا يجوز الانتفاع من الميتة إلا ما خصّ الدليل بجوازه وهو الجلد المدبوغ لقوله ﷺ: «**إذا دُبِغَ الإِهابُ فقدْ طَهُرَ**»[٢]، وهذا القول هو مذهب أكثر العلماء[٣]، ولعلّ حجتهم في عود الضمير إلى الانتفاع أن الصحابة لا يستجرئون أن يعيدوا السؤال على رسول اللَّه ﷺ في جواز البيع هيبةً وإجلالاً، وإنما سألوه عن شيء آخر سوى البيع وهو الانتفاع، فالصحابة ما كانوا ليعيدوا السؤال بطريقة أخرى ليجوزوا البيع، بل كان سؤالهم عن الانتفاع، وهو ـ أي الانتفاع ـ وإن لم يكن مذكوراً في الحديث إلا أنه معلوم من السياق، فإنهم سألوه عن الاستصباح وطلاء السفن، وهو مما ينتفع به واللَّه أعلم.

بيد أن بعض العلماء ردّ هذا التأويل وقال: إنه ليس فيه تصريح، فإنه يحتمل أن النبي ﷺ لما ذكر تحريم بيع الميتة قالوا له: (أرأيت شحوم الميتة فإنها تطلى بها السفن. . .) قصداً منهم أن هذه المنافع تقتضي جواز البيع، فقال النبي ﷺ: «**لا هو حرام**»، وعلى هذا فيعود الضمير إلى البيع واللَّه أعلم، وإليه ذهب الشوكاني[٤].

والحاصل أن تحريم الانتفاع لا يؤخذ من هذا الدليل لأن الظاهر أن الضمير يرجع إلى البيع، فإن الكلام مسوق له، وكأن المعنى: لا تظنوا أن هذه الأمور التي ينتفع بها تجوز البيع. واللَّه أعلم بما تقدم وما تأخر.

الحديث الرابع: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**لا ينبغي لعبدٍ أَنْ يقولَ أنا خيرٌ مِنْ يونسَ بنِ متىٰ**»[٥].

---

(١) ـ: معالم السنن: ٣/ ١١٤، فتح الباري: ٤/ ٥٣٦.
(٢) ـ: فتح الباري: ٤/ ٥٣٦.
(٣) ـ: م.ن: ص.ن.
(٤) ـ: نيل الأوطار: ٥/ ١٤٥.
(٥) صحيح البخاري: ٦١١ ـ (٣٤١٦)، مسلم: ٦١٠ ـ (٢٣٧٧)، واللفظ للبخاري.

دلالة الضمير في الحديث:

تقدم أن الأصل في الضمير أن يعود على متقدم، وإذا تجاذب الضمير العود إلى المتكلم أو العود إلى المتقدم دون قرينة، فالأولى أن يعود إلى المتكلم لأنه أعرف من العود لمتقدم، فإن المقصود من وضع الضمير رفع الالتباس[(١)]، وضمير المتكلم أعرف من غيره لأنه لا يحتاج لمفسر كما في ضمير الغائب أو قرينة تعينه كما في ضمير المخاطب، فإن ضمير المتكلم تفسيره المشاهدة فقط دون أي قرينة، واللَّه أعلم.

توجيه الحديث نحوياً:

يحتمل الضمير (أنا) أن يعود على (العبد) وأن يعود إلى النبي ﷺ، ففي الحديث وجهان:

الوجه الأول: إذا كان الضمير عائداً إلى النبي ﷺ ففي الحديث نهي عن تفضيل الرسول محمد ﷺ على يونس بن متى، ولكن يشكل على هذا التأويل ما جاء عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**أنا سيّدُ ولدِ آدم يومَ القيامة، وأوَّلُ مَنْ يَنشقُّ عنه القبرُ، وأوّلُ شافع، وأوَّلُ مشفّع**»[(٢)]، فقد أخبر ﷺ عن نفسه بما أكرمه اللَّه به من الفضل والسؤدد، ويلزم من كونه سيد ولد آدم أن يكون أفضل من الأنبياء والمرسلين، فهذا الحديث يعارض بظاهره حديث المسألة وللعلماء في توجيه التعارض طريقان:

الطريق الأول: أن يكون الرسول ﷺ قال حديث المسألة «**لا ينبغي لعبد أن...**» قبل أن يعلم أنه أفضل الخلق، فلم يكن في ذلك من التعارض ما يغمض ويفتقر إلى التأويل، وبه قال المازري[(٣)].

الطريق الثاني: أن يكون الرسول ﷺ قال: «**لا ينبغي لعبد أن...**» على الهضم لنفسه وتواضعاً لربه، فكأن الرسول ﷺ يقول: لا ينبغي لي أن أقول أنا خير من يونس بن متى؛ لأن الفضيلة التي نلتها والكرامة التي أكرمني اللَّه بها إنما هي منيحة من ربي وخصوصية منه بغير حول مني ولا قوة، فليس لي أن أفتخر بها، وإنما خص يونس عليه السلام بالذكر لما قصه اللَّه علينا من قلة صبره على أذى

---

(١) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٣، ارتشاف الضرب: ١/ ٤٨١.
(٢) صحيح مسلم: ٥٨٩ ـ (٢٢٧٨).
(٣) ـ: المعلم بفوائد مسلم: ٣/ ١٣٤، إكمال المعلم: ٧/ ٣٥٩، فتح الباري: ٦/ ٥٥٠.

قومه، فخرج مغاضباً ولم يصبر كما صبر أولو العزم من الرسل[١]. أو يقال يحتمل أن يريد بـ(لا ينبغي لعبد...) النهي عن التفضيل بين أنبياء اللَّه تفضيلاً يؤدي إلى نقص بعضهم، وهذا القول نقله المازري عن بعض شيوخه[٢]، وخص يونس بالذكر؛ لأنه لم يصبر على أذى قومه فيظنّ به النقص، حاشاه عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام.

ويبدو أن عود الضمير على النبي ﷺ هو الظاهر، فقد جاء في إحدى الروايات: «**ما ينبغي لنبيّ أن يقولَ: إِني خيرٌ من يونسَ بنِ متى**»[٣]، و(نبي) في الحديث نكرة في سياق النفي فيعم الأنبياء كلهم، فدخل النبي محمد ﷺ في جملتهم، وفي رواية أخرى: «**ولا أقول إِنَّ أحداً أفضلُ من يونس بن متى**»[٤]، فأفاد العموم، فدلت القرائن الخارجية على أن الضمير عائد على المتكلم وهو النبي محمد ﷺ، وقد ذهب الخطابي إلى هذا التأويل وعدّه أولى الأوجه وأشبهها بمعنى الحديث[٥].

الوجه الثاني: أن يكون الضمير عائداً على العبد، ولكن قال الخطابي: «أن يكون قوله ما ينبغي لعبد إنما أراد به من سواه من الناس دون نفسه»[٦]، فيكون المعنى: لا يظن أحد أنه مهما بلغ من الفضل والذكاء أن يصل إلى درجة نبي كيونس عليه السلام، وإنما خص يونس بالذكر لما حكاه اللَّه عنه، فإن درجة النبوة لا تلحق، وما جرى ليونس من الأقدار لم يحطه عن رتبة النبوة ذرة[٧]، وقال ابن حجر: «قيل: خص يونس بالذكر لما يخشى على من سمع قصته أن يقع في نفسه تنقيص له، فبالغ في ذكر فضله لسدّ هذه الذريعة»[٨].

والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ صحة الوجه الأول لما ذُكر من القرائن الخارجية التي تؤيد صحته.

---

(١) ـ: تأويل مختلف الحديث: ٧٨، معالم السنن: ٤/ ٢٨٧، فتح الباري: ٦/ ٥٥٠.
(٢) ـ: المعلم: ٣/ ١٣٤.
(٣) ـ: معالم السنن: ٤/ ٢٨٧، فتح الباري: ٦/ ٥٥٠.
(٤) صحيح البخاري: ٦١١ ـ (٣٤١٥).
(٥) ـ: معالم السنن: ٤/ ٢٨٧.
(٦) ـ: م.ن: ٤/ ٢٨٦.
(٧) ـ: إكمال المعلم: ٧/ ٣٦٠.
(٨) فتح الباري: ٦/ ٥٥٠.

المبحث الثاني

المرفوعات

وفيه خمسة مطالب.

المطلب الأول: دلالة المبتدأ والخبر

المطلب الثاني: دلالة الأفعال الناسخة

المطلب الثالث: دلالة الفعل المضارع

المطلب الرابع: دلالة أفعل التفضيل

المطلب الخامس: دلالة اسم الفاعل

٢٤٤

المطلب الأول

دلالة المبتدأ والخبر

وفيه سبعة أحاديث.

الحديث الأول: عن ابن عمر أن رجلاً سأل رسول اللَّه ﷺ عن صلاة الليل، فقال رسول اللَّه ﷺ: «**صلاةُ الليلِ مَثنى مَثنى، فإذا خشيَ أحدُكم الصبحَ صلى ركعةً واحدةً تُوتِرُ له ما قد صلَّى**»[١]،

دلالة المبتدأ والخبر:

من حق المبتدأ أن يكون معرفة، كما أن الأصل في الخبر أن يكون نكرة، إلا أنهما قد يكونان معرفتين، وقد ذهب الزمخشري إلى عدم جواز تقدم الخبر في هذه الحالة، فأيهما تقدم فهو المبتدأ[٢]، ولعل القول بأن العبرة إنما تكون في المعنى، فالمعلوم عند المخاطب هو المبتدأ، والنسبة المجهولة هي الخبر، «فإذا عرف السامع زيداً بعينه ولا يعرف المخاطب اتصافه بأنه أخو المخاطب وأردت أن تعرفه ذلك قلت (زيد أخوك)، ولا يصح أن تقول: (أخوك زيد)، وإذا عرف أخاً له ولا يعرفه على التعيين باسمه وأردت أن تعينه عنده قلت: (أخوك زيد)، ولا يصح لك أن تقول: زيد أخوك»[٣]، فإذا كان المبتدأ والخبر معرفتين فيفيدان انحصار المخبر به في المخبر عنه، فهو من قبيل الحصر من حيث الدلالة والمعنى.

وأما كون (مثنى) معرفة أو نكرة فقد اختلف النحاة فيه، فذكر البصريون أن نحو مثنى وثلاث ورباع نكرة لا تتصرف، ففي قوله تعالى: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣] قال الزجاج: «قال أصحابنا: إنه اجتمع فيه علتان أنه عدل عن تأنيث وأنه نكرة والنكرة أصل الأسماء، وقال غيرهم: هو معرفة وهذا محال؛ لأنه صفة للنكرة، قال اللَّه عز وجل: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُولِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [فاطر: ١]

---

(١) البخاري: ١٨٦ ـ (٩٩٠).

(٢) ـ: شرح المفصل: ١/ ٩٨، مغني اللبيب: ٢/ ٤٥١.

(٣) التصريح على التوضيح: ١/ ٥٨٥.

فهذا محال أن يكون أولي أجنحة الثلاثة والأربعة، وإنما معناه أولي أجنحة ثلاثة ثلاثة وأربعة أربعة»(١)، وأما الكوفيون فقد جعلوها معارف، ففي قوله تعالى: ﴿مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ﴾ قال الفراء: «إنهن لا يضفن إلى ما يضاف إليه الثلاثة والثلاث، فكان لامتناعه من الإضافة كأن فيه الألف واللام، وامتنع من الألف واللام لأن فيه تأويل الإضافة... فوجه الكلام ألا تُجرى وأن تجعل معرفة»(٢)، فمثنى علم على اثنين اثنين، وثلاث علم على ثلاثة ثلاثة وهكذا. ويبدو أن القول بأنها معارف أولى فإنها دالة على معنىً معين كما أنها لا تضاف، وعدم الإضافة أقوى خصائص المعارف، وأما قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ﴾ [النساء: ٣] فعلى القول بأنها أحوال فيصح مجيء الحال معرفة إذا كان بتأويل النكرة، وهذه الألفاظ هي بتأويل النكرة؛ لأنها بمعنى اثنين اثنين، وثلاثة ثلاثة، واللَّه أعلم.

ومسألة أخرى لا بد من الإشارة إليها، وهي أن دلالة العدد قطعية لأن اللفظ موضوع له لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً، كما في دلالة اثنين فلا تحتمل الثلاثة ولا الواحد، ولهذا كان العدد من ألفاظ التخصيص عند الأصوليين، قال التفتازاني في تعريف الخاص: «لفظ وضع لواحد أو لكثير محصور وضعاً واحداً»(٣)، فيشمل كلامه العدد كمئة وعشرة(٤).

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف العلماء في صلاة الليل وفي كم ركعة تكون؟ فقد ذهب الإمام مالك وغيره إلى أن صلاة الليل مثنى مثنى أي اثنين اثنين، ودليلهم ما قاله ابن دقيق العيد من أن المبتدأ محصور في الخبر(٥)، فإنهما معرفتان، كما أن دلالة العدد قطعية لا ظنية فيدل على عدم جواز الزيادة في صلاة النفل على ركعتين في الليل، بل ذهبوا إلى أن النافلة في النهار لا تكون إلا اثنين اثنين أيضاً، ودليلهم ما رواه ابن عبد البر عن ابن عمر رضي اللَّه عنهما عن النبي ﷺ أنه

---

(١) معاني القرآن وإعرابه: ٢/ ٨، و-: الدر المصون: ٢/ ٣٠١ ـ ٣٠٢، الجامع لأحكام القرآن: ٥/ ١٥.
(٢) معاني القرآن، الفراء: ١/ ٢٥٤ ـ ٢٥٥.
(٣) التلويح على التوضيح: ١/ ٨٣.
(٤) ـ: المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه: ١٧٣.
(٥) ـ: إحكام الأحكام: ٣/ ٤٥، فتح الباري: ٢/ ٦١٨.

قال: «**صلاة الليل والنهار مثنى مثنى**»[١]، وهو ما ذهب إليه ابن عمر رضي اللَّه عنهما[٢].

وحتى لو قلنا، إن (مثنى) نكرة على قول البصريين، فقد ذهب الصنعاني إلى أن تعريف المبتدأ بالإضافة يفيد قصره على الخبر بمعونة المقام[٣]، كما أن الأصل في الصلاة وفي العبادات عموماً أنها أمر توقيفي لا يتجاوز ما ورد عن الشرع.

وذهب فريق آخر من العلماء وهم الجمهور كالشافعي وأبي حنيفة وغيرهم إلى أن الحصر في الحديث لبيان الأفضل، أي إنهم أقرّوا بالحصر في الحديث، ولكن القرينة الخارجية دلت على أن الحديث جاء لبيان الأفضل، فقد صح عن عائشة رضي اللَّه عنها أنها قالت: كان رسول اللَّه ﷺ يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة يوتر من ذلك بخمس لا يجلس في شيء إلَّا في آخرها»[٤].

وأجاب المالكية عن حديث عائشة بأن الفعل لا يخصص القول لأنه قد يكون للعذر[٥]. والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ صحة رأي الجمهور، فإن مفهوم الحصر قد خرج عن سؤال سائل فلا حجة فيه[٦]، كما أن دلالة الفعل على الجواز أقوى من دلالة الحصر خصوصاً إذا قيل: إنها ـ دلالة الحصر ـ دلالة مفهوم لا منطوق فيستفاد من دلالتها ومن دلالة الفعل على جواز الأمرين، وإن كان الأفضل هو الصلاة مثنى.

ولا بد من الإشارة إلى أن الأحناف حملوا (مثنى) على الشفع لا على اثنين اثنين، ولهذا قالوا: إن الأفضل في نافلة النهار والليل أربع أربع[٧].

الحديث الثاني: عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه أن رسول اللَّه ﷺ قال: «**الشهداءُ خمسةٌ؛ المطعونُ والمبطونُ والغرِقُ وصاحبُ الهدمِ والشهيدُ في سبيلِ اللَّه**»[٨].

---

(١) التمهيد: ٤/ ١٧٢.
(٢) م.ن: ٤/ ١٧٣.
(٣) ـ: العدة على إحكام الأحكام: ٣/ ٤٥.
(٤) صحيح مسلم: ١٧٧ ـ (٧٣٧).
(٥) ـ: إحكام الأحكام: ٣/ ٥٤.
(٦) ـ: فتح الباري: ٢/ ٦١٨.
(٧) ـ: مبارق الأزهار شرح مشارق الأنوار: ٣٨.
(٨) صحيح البخاري: ٥٠٧ ـ (٢٨٢٩).

دلالة المبتدأ والخبر في الحديث:

ذكر النحاة أن الخبر هو «الجزء الذي حصلت به الفائدة مع مبتدأ»[١]، فالخبر يفيد السامع فائدة وهو غير المبتدأ سواء أكان الخبر مفرداً أم جملة، ولهذا قالوا في قول العرب: (أنت أنت) وقول الشاعر: (أنا أبو النجم وشعري شعري) فاسد من حيث ظاهر اللفظ لأنه قد أخبر بما هو معلوم، فإنه قد اتحد الخبر والمخبر عنه لفظاً ومعنىً، فإن حكم الخبر أن يكون فيه من الفائدة ما ليس في المبتدأ، ولهذا قالوا في تأويل (أنت أنت)، أي أنت بمنزلة ما عرفته، وقوله: (شعري شعري) أي شعري شعري المعروف الموصوف[٢].

توجيه الحديث نحوياً:

تأول العلماء هذا الحديث لأن قوله ﷺ: «**الشهداء خمسةٌ... والشهيدُ في سبيل اللَّه**» يلزم منه حمل الشيء على نفسه، فإن قوله (خمسة) خبر للمبتدأ والمعدود بعده بيان له[٣]، ولهذا ذهبوا إلى توجيه الحديث، ولهم فيه ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن المراد بالشهيد في سبيل اللَّه هو المقتول، فذهبوا إلى تأويل دلالة اللفظ ليتفق مع حديث آخر وهو قوله ﷺ: «**الشهداءُ سبعةٌ سوى القتلِ في سبيل اللَّه: المطعونُ شهيدٌ، والغريقُ شهيدٌ، وصاحبُ ذاتِ الجنبِ شهيدٌ، والمبطونُ شهيدٌ، والحريقُ شهيدٌ، والذي يموت تحتَ الهَدْمِ شهيدٌ، والمرأةُ تموت بِجَمْعٍ[٤] شهيدٌ**»[٥]، فالحديث يفسر بعضه بعضاً[٦].

الوجه الثاني: أن الحديث من باب قول الشاعر: (أنا أبو النجم وشعري شعري)[٧]، أي فالشهداء خمسة، إلا أن أولى من يوصف باسم الشهادة هو المقتول في سبيل اللَّه فهو الشهيد حقاً وصدقاً، ولهذا إذا أطلق لفظ الشهيد انصرف إلى المقتول في سبيل اللَّه، ولعله أولى التأويلات، فإنه على هذا الوجه لا تقدير

---

(١) أوضح المسالك: ١/ ١٩٤.
(٢) ـ: شرح المفصل: ١/ ٩٨ ـ ٩٩.
(٣) ـ: فتح الباري: ٦/ ٥٥، عمدة القاري: ٤/ ١٢٨.
(٤) المرأة تموت بجمع: أي التي في بطنها الولد قد تم خلقه وتموت من النفاس وهو في بطنها لم تلده. ـ: التمهيد: ٦/ ٢٧٨.
(٥) التمهيد ٦/ ٢٧٣، سنن أبي داود: ٥٣٦ ـ (٣١٠٩).
(٦) ـ: فتح الباري: ٦/ ٥٥.
(٧) ـ: م.ن: ص.ن.

في الحديث، وقد جاء وفق كلام الشرع واللَّه أعلم، ولهذا اكتفى العيني بهذا الوجه ثم قال: (فافهم)[١]، ولعله إشارة إلى أنه أولى التأويلات وأحقها بالذكر.

الوجه الثالث: أن يكون على الحذف بأن يكون لفظ الشهيد مكرراً في كل واحد من المعطوفات والتقدير: الشهداء خمسة، الشهيد المطعون، والشهيد المبطون. . . وهكذا، فيكون قد فصّل بعد الإجمال[٢]، ويبدو أن هذا الوجه فيه تكلف وبعد عن ذوق العربية واللَّه أعلم.

الحديث الثالث: عن عبد اللَّه بن مسعود قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**يا معشرَ الشبابِ مَنِ ٱستطاعَ منكم الباءةَ فليتزوجْ، ومَنْ لَمْ يستطِعْ فعليه بالصومِ فإنَّه لَهُ وِجاءٌ**»[٣].

دلالة المبتدأ والخبر في الحديث:

المبتدأ هو «اسم أو بمنزلته مجرد عن العوامل اللفظية أو بمنزلته مخبر عنه أو وصف رافع لمكتفى به»[٤]، وقد مثلوا لما هو بمنزلة المجرد عن العوامل اللفظية بقولهم: (بحسبك درهم)، ومثل ابن عصفور بقوله ﷺ: «**فعليه بالصوم**»، فذهب إلى أن الباء في (بالصوم) زائدة و(الصوم) مبتدأ مؤخر و(عليه) جار ومجرور متعلق بمحذوف خبر مقدم، فلا يكون من الإغراء[٥]، فإن إغراء الغائب شاذ؛ لأن (عليه) إذا كان اسم فعل يكون نائباً عن (ليلزم)، والشيء الواحد لا يقوم مقام شيئين مختلفي الجنس وهما لام الأمر والفعل[٦]، إلا أن أكثر النحاة ذهبوا إلى أن (عليه) اسم فعل، وإن كان الأصل في أسماء الأفعال أن تجر ضمير مخاطب، وقد ورد عن العرب جر الظروف التي هي أسماء أفعال لضمير الغيبة[٧]، وإذا كان (عليه) اسم فعل فحكمه في التعدي واللزوم حكم الفعل الذي هو بمعناه وهو (الزم)، وأما الباء فهي تزاد مع مفعول المتعدي كثيراً لضعف أسماء الأفعال عن العمل، فيقوى عملها بحرف الجر[٨].

---

(١) عمدة القاري: ١٤/ ١٢٨.
(٢) ـ: فتح الباري: ٦/ ٥٥.
(٣) صحيح البخاري: ٩٣٤ ـ (٥٠٦٥)، مسلم: ٣٤٣ ـ (١٤٠٠).
(٤) أوضح المسالك: ١/ ١٨٤.
(٥) ـ: المقرب: ١٥٠، أوضح المسالك: ١/ ١٨٧، عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك: ١/ ١٨٧.
(٦) ـ: شرح التصريح على التوضيح: ١/ ٥٣١.
(٧) شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٧٥.
(٨) ـ: م.ن: ٢/ ٦٨، شرح التصريح على التوضيح: ١/ ٥٣١.

توجيه الحديث نحوياً:

الحديث الشريف يحث شباب المسلمين على الزواج لمن استطاع الباءة، والباءة النكاح والتزوج[١]، وذهب النووي إلى أن الباءة لها معنيان إما مؤنة النكاح أو الجماع، وصححه، فمن ملك مؤنة النكاح أو استطاع الجماع لقدرته على مؤنه فليتزوج، ومن لم يستطعها فليصم ليدفع شهوته[٢].

وقد اختلف العلماء في توجيه الحديث، فقد ذهب ابن عصفور[٣] إلى أن الباء في (بالصوم) زائدة و(الصوم) مبتدأ و(عليه) جار ومجرور متعلق بمحذوف خبر مقدم، والتقدير على هذا التوجيه: (ومن لم يستطع فالصوم عليه)، وظاهر هذا التقدير يوجب الصوم لمن لم يستطع الباءة، وقد استبعد القاضي عياض هذا التأويل فذكر أن الصوم ليس بواجب[٤].

وذهب القاضي عياض وغيره من شراح الحديث والنحاة إلى أن (عليه) اسم فعل، وعلى هذا فيكون (الصوم) مفعولاً به باسم الفعل والباء زائدة كما تقدم عن الرضي وغيره، والتقدير: الزموا الصوم، ثم علل ذلك رسول اللَّه ﷺ بأن الصوم يقطع الشهوة، وعلى هذا التوجيه يكون الصوم مندوباً لمن شأنه كذلك، وهو موافق لقول الفقهاء بندب الصوم لمن لم يستطع الباءة.

بيد أنه يشكل على هذا التوجيه ما قاله محمد محيي الدين عبد الحميد رحمه اللَّه من أنه (حسن من جهة المعنى، ولكنه ضعيف من جهة الصناعة، وذلك لأن الأصل في فعل الأمر أن يكون للمخاطب لا للغائب، ولأن زيادة الباء مع المفعول غير ثابتة في غير هذا الموضع حتى يحمل عليها ما هنا)[٥]، وتابعه الدكتور محمود فجّال في ذكر هذا الإشكال[٦].

لكن الصواب أن هذا التأويل حسن من جهة المعنى ومن جهة الصناعة النحوية، أما زيادة الباء مع المفعول فقد تقدم عن المحقق الرضي أن الكثير زيادتها، وأما أنَّ الأصل في اسم فعل الأمر أنْ يكونَ للمخاطب لا للغائب فهذا

---

(١) ـ: النهاية في غريب الحديث: ١/ ١٦٠.
(٢) المنهاج: ٥/ ٢٩٤ ـ ٢٩٥.
(٣) المقرب: ١٥٠.
(٤) ـ: إكمال المعلم: ٤/ ٥٢٢.
(٥) عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك: ١/ ١٦٧ ـ ١٦٨.
(٦) ـ: الحديث النبوي في النحو العربي: ١٦٧ ـ ١٦٨.

صحيح ظاهراً إلا أنَّ تخريج الحديث على أنَّه للغائب ليس بصحيح، وقد بحث القاضي عياض هذا الحديث ورد فيه على بعض أغاليط النحاة، وقد نقل كلامه أبو العباس القرطبي مع حرصه على الاختصار في شرحه على مسلم، وكذلك فعل ابن حجر وسأنقل كلامه باختصار لما فيه من الفائدة، قال القاضي عياض: «والصواب أنه ليس في الحديث إغراء بغائب جملة، والكلام كله والخطاب للحضور الذين خاطبهم ـ عليه السلام ـ من الشباب... فـ(عليه) ليست لغائب وإنما هي لمن خصه من الحاضرين بعدم الاستطاعة إذ لا يصح خطابه بكاف المخاطب لأنه لم يتعين منهم، ولإبهامه بلفظ (مَن) وإن كان حاضراً، وهذا كثير في القرآن والحديث والكلام، قال اللَّه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾ [البقرة: ١٧٨] إلى قوله: ﴿فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٌ﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] إلى قوله: ﴿فَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَهُوَ خَيۡرٞ لَّهُۥۚ﴾ [البقرة: ١٨٤]... فهذه الهاءات الضمائر كلها للحاضر لا للغائب، ومثله لو قلت لرجلين: من قام الآن منكما فله درهم، فهذه الهاء من قام من أحد الحاضرين وليست للغائب»[(١)]، وهذا كلام حسن وفيه فقه للعربية وللبلاغة النبوية. فالظاهر أن (عليه) في الحديث اسم فعل و(بالصوم) مفعول به لاسم الفعل والباء زائدة[(٢)]، وهذا التوجيه حسن من حيث المعنى والصناعة واللَّه أعلم.

الحديث الرابع: عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه قال: قال رسول اللَّه ﷺ قال اللَّه عز وجلّ: «**يُؤْذيني ابنُ آدمَ يسُبُّ الدهرَ وأنا الدهرُ بيدي الأمرُ، أقلِّبُ الليلَ والنهارَ**»[(٣)].

دلالة المبتدأ والخبر في الحديث:

تقدم أن الخبر هو الجزء الذي تتم به الفائدة، إلّا أنه قد يحذف المضاف ويقام المضاف إليه مقامه في الإعراب[(٤)] كقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] و﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].

ويبدو أن حذف المضاف لا يكون بلا قرينة، وإلَّا لاتسع التقدير من غير

(١) إكمال المعلم: ٤/ ٥٢٦ ـ ٥٢٧، و ـ: المفهم: ٤/ ٨٤ ـ ٨٥، فتح الباري: ٩/ ١٣٨.
(٢) ـ: شرح التصريح على التوضيح: ١/ ٥٣١.
(٣) صحيح البخاري: ٨٨٠ ـ (٤٨٢٦)، مسلم: ٥٨٢ ـ (٢٢٤٦)، واللفظ للبخاري.
(٤) ـ: شرح الرضي على الكافية: ١/ ٢٩١، أوضح المسالك: ٣/ ١٦٧ ـ ١٦٨.

حصر وضبط، ولهذا ٱشترط الأَشموني لحذف المضاف أنْ تقومَ قرينةٌ تدلُّ عليه، فإنْ لم تكنْ قرينةٌ ٱمتنع الحذفُ(١).

والذي يبدو من كلام النحاة أنه لا بد لحذف المضاف من شرطين: أحدهما أن يقوم دليل يدل على المحذوف لئلا يقع اللبس، والشرط الثاني أن يكون المضاف إليه مفرداً لا جملة، فإن المضاف لجملة لا يعلم أنه حذف، كما أن المضاف إليه حينئذٍ لا يقبل الإعراب(٢).

فالأصل عدم الحذف والتقدير إلا أنه يصار إلى الحذف عند القرينة سواء أكانت عقلية أم شرعية أم لغوية.

توجيه الحديث نحوياً:

ذهب العلماء إلى توجيه الحديث لاتفاقهم على أن الدهر ليس اسماً من أسماء اللَّه سبحانه، إلا أن المعطلة والدهرية تمسكوا بظاهر هذا الحديث، فالدهر ـ عندهم ـ خبر لـ(أنا)، فيرون أن الدهر هو حركات الفلك وأمد العالم ولا صانع سوى الدهر(٣).

وقد ذكر العلماء أن الرواية الصحيحة هي برفع الدهر كما قال الشافعي وغيره(٤)، إلا ما روي عن محمد بن داود الظاهري النصب على الظرفية ليفرّ من أن يكون الدهر اسماً من أسماء اللَّه(٥)، وقد حكى ابن عبد البر رواية النصب عن بعض أهل العلم، والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ صحة رواية الرفع لتصحيح الحفاظ لها كما تقدم، ولرواية مسلم عن أبي هريرة أن رسول اللَّه ﷺ قال: «**لا تسبوا الدهرَ، فإنّ اللَّهَ هو الدهرُ**» وهذه الرواية تؤيد رواية حديث المسألة، وهي لا يصح فيها النصب أبداً، لأنه يلزم نصب الدهر بعامل محذوف لا يدل عليه الكلام، ويلزم حذف الخبر من غير دليل واللَّه أعلم.

وأما حديث المسألة فقد جاء عن بعض أهل العلم أن الرواية بالنصب،

---

(١) ـ: حاشية الصبان على شرح الأشموني: ٢/ ٢٧١.

(٢) ـ: التصريح على التوضيح: ٣/ ١٨٧ ـ ١٨٨، حاشية يس الحمصي على التصريح: ٣/ ١٨٨، عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك: ٣/ ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٣) ـ: تأويل مختلف الحديث: ١٥٠، إكمال المعلم: ٧/ ١٨٣.

(٤) ـ: إكمال المعلم: ٧/ ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٥) ـ: م.ن: ٧/ ١٨٣، المفهم: ٥/ ٥٤٨، فتح الباري: ٨/ ١٣١.

وجوزها النحاس، والتأويل حينئذٍ إما على الظرفية أي: أنا مدة الدهر أقلب ليله ونهاره، ويكون (بيدي الأمر) حالاً من الضمير في (أقلب) على القول بجواز تقدم الحال على صاحبها ويكون العامل في الظرف (أقلب) أيضاً، وبهذه الرواية وبهذا التأويل قال أبو داود[(١)]، أو يكون المعنى: إنّ اللَّهَ دائمٌ مقيم أبداً لا يزول[(٢)]، أو التأويل على الاختصاص، وإليه ذهب بعض العلماء، إلا أن تأويل رواية النصب على الظرفية أَصوب وأصح كما قال القاضي عياض[(٣)]، وهذا كله إِنْ قلنا بالنصب تنزلاً. وإنما فرّ من قال برواية النصب من رواية الرفع لئلا يلزم وصف اللَّه بالدهر، وهو غير لازم كما سيأتي في ذكر تأويلات الرفع، ولهذا قال أبو العباس القرطبي عمّن نصب في هذه الرواية: «وهذا عُدولٌ عما يَصِحُّ إلى ما لم يصح مخافةَ ما لا يصح»[(٤)].

وإذا كانت رواية الرفع هي الصواب فقد وجهها العلماء توجيهين:

التوجيه الأول: بإثبات الخبرية لـ(الدهر) من غير حذف ولا تقدير إلا من حيث الدلالة، فقد ذهب بعض العلماء إلى أن الدهر الأول في الحديث (يسب الدهر) بمعنى الزمن، والدهر الثاني (أنا الدهر) مصدر بمعنى الفاعل كقولنا زيد عدل بمعنى عادل، والتقدير أن اللَّه هو الداهر أي المصرّف المدبر لما يحدث[(٥)]، إلا أن الراغب ضعف هذا القول ولم يستظهره[(٦)] وهو الصواب، لأن إبقاء الكلمة على دلالتها أولى من تغييرها وصرفها من المصدرية إلى الفاعلية خصوصاً أن صرفها إلى اسم الفاعل لا يغير من عدم جواز وصف اللَّه بالداهر، فإنه لم يثبت أحد من علماء السنة وصف اللَّه بالداهر، فدلّ على عدم جواز إثبات الداهر وصفاً للَّه تعالى لأن أسماء اللَّه وصفاته توقيفية.

التوجيه الثاني: على حذف المضاف، فليس الدهر خبراً وإنما هو مضاف إليه، وقد حذف المضاف وأقيم هو مقامه كقوله تعالى: «واسألِ القرية»، ولهذا قال ابن قتيبة في تأويل الحديث: «**لا تسبّوا الدهرَ إذا أصابتكم المصايبُ ولا تَنْسِبوها إليه؛**

---

(١) ـ: معالم السنن: ٤/ ١٤٧.
(٢) ـ: إكمال المعلم: ٧/ ١٨٣.
(٣) م.ن: ص.ن.
(٤) المفهم: ٥/ ٥٤٨.
(٥) ـ: مفردات غريب القرآن: ١٧٩.
(٦) م.ن: ص.ن.

فإنَّ اللَّهَ عز وجل هو الذي أَصابَكم بذلك لا الدَّهْرَ، فإذا سببتم الفاعلَ وَقَعَ السبُّ على اللَّهِ عَزَّ وجلَّ»[(١)]، وقال الخطابي في معنى الحديث: «أي أن اللَّه هو الفاعل لهذه الأمور التي تضيفونها إلى الدهر»[(٢)]، وقال ابن الأثير: «كان من شأن العرب أن تذمّ الدهر وتسبّه عند النوازل والحوادث... فنهاهم النبي ﷺ عن ذمّ الدهر وسبّه... وتقدير الرواية... فإن اللَّه هو الجالب للحوادث لا غيره الجالب، ردّاً لاعتقادِهم أن جالبها الدهر»[(٣)]. فمن سب الدهر فقد سب اللَّه، باعتبار أنّ اللَّه تعالى يفعل ما ينسبونه إلى الدهر لا الدهر، فما الدهر إلا ليلٌ ونهارٌ، وهو تعالى يقلبهما أي يتصرف فيهما، وإلى هذا التأويل ذهب ابن عبد البر[(٤)] وابن حجر وكثير من العلماء[(٥)]، فمن قال بهذا التوجيه ذهب إلى حذف المضاف فيكون من قبيل المجاز بالحذف، ولهذا قال النووي: «وهو مجاز... أي لا تسبوا فاعل النوازل، فإنكم إذا سببتم فاعلها وقع السب على اللَّه تعالى؛ لأنه هو فاعلها ومنزلها، وأما الدهر الذي هو الزمان فلا فعل له بل هو مخلوق من جملة خلق اللَّه تعالى»[(٦)].

وخلاصة الأمر: أن رواية الرفع هي الصواب، والظاهر أن التأويل على طريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وهو تأويل جارٍ في العربية، وعبّر عنه النووي بالمجاز، وأما رواية النصب فلا تصح إلا على بعض الروايات وتقدير رواية النصب على القول بها أن يكون الدهر ظرفاً واللَّه أعلم.

الحديث الخامس: عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه أن رسول اللَّه ﷺ قال: «**إذا قال الرجلُ هَلَكَ الناسُ فهو أهلَكُهم**»[(٧)].

دلالة المبتدأ والخبر في الحديث:

يقع الخبر مفرداً وجملة سواء أكان جملة فعلية أم اسمية[(٨)]، لكن النحاة

---

(١) تأويل مختلف الحديث: ١٥١.
(٢) معالم السنن: ٤/ ١٤٧، فتح الباري: ٨/ ٧٣١.
(٣) النهاية في غريب الحديث: ٢/ ١٤٤.
(٤) ـ: التمهيد: ١٦/ ٣٢٥.
(٥) فتح الباري: ٨/ ٧٣١.
(٦) المنهاج: ٧/ ٣٥١.
(٧) صحيح مسلم: ٦٦٧ ـ (٢٦٢٣).
(٨) ـ: شرح المفصل: ١/ ٨٨، شرح الأشموني: ١/ ١٩٥. وعلى هذا فالظرف والجار والمجرور إما أن يلحق بالمفرد إن قدر المتعلق مفرداً، وإما أن يلحق بالجملة إن قدّر =

ذكروا أن الأصل في الخبر أن يكون مفرداً والجملة فرع عليه[١]. والظاهر أن قصدهم بـ(الأصل في الخبر...) أن يكون الأصل بمعنى الغالب أو الراجح، وليس السابق إلى الفهم كما قاله الصبان[٢]، فإذا تردد الخبر بين أن يكون مفرداً أو جملة فحمله على الإفراد أولى؛ لأنه الأصل، ومع هذا فمعرفة الغرض الذي سيق له الكلام لها أثر في تحديد كون الخبر مفرداً أو جملة، بل القرائن عموماً لها أثر في تحديد نوع الخبر واللَّه أعلم.

توجيه الحديث نحوياً:

يحتمل لفظ (أهلكهم) أن يكون مفرداً ـ فيكون مضافاً ومضافاً إليه ـ، وأن يكون جملة فعلية، ويختلف المعنى تبعاً لاختلاف التوجيه، ولهذا فالحديث يحتمل وجهين من الأعراب:

الوجه الأول: أن يكون (أهلكُهم) بضم الكاف على الرفع، ويكونَ خبراً مفرداً على صيغة أفعل التفضيل، ويكون المعنى: إذا قال الرجل هلك الناس فهو أشدهم هلاكاً كما نقل النووي في المنهاج[٣]، إلا أن العلماء قيّدوا ذلك بأن يقول الرجل هذه المقالة احتقاراً للناس وازدراءً عليهم وإعجاباً بنفسه بأن يرى نفسه خيراً منهم[٤]، ولأنه يرى نفسه خيراً منهم كان عقابه أن يكون أهلكهم، والظاهر أن أفعل التفضيل (أهلك) ليس على بابه، وإلَّا لزم أن يكون الناس ـ كل الناس ـ هلكى، ويكون الرجل القائل أشدهم هلاكاً، ومن فقه الإمام مالك أن فطن لهذه المسألة فقال: «معناه أن يقول ذلك احتقاراً للناس وازدراءً عليهم فقد هلك هو بقوله ذلك»، ويؤيد هذا التأويل ويرجح هذا الوجه ـ أي رواية الرفع ـ لا النصب ـ ما جاء في إحدى الروايات (فهو من أهلكهم)، فدخول حرف الجر (من) يرجح كون الخبر مفرداً في حديث المسألة و(من) تفيد التبعيض في هذه الرواية، فتفيد أن بعض الناس هلكى وهو الصواب، لأن المقصود بقوله ﷺ: «**فهو أهلكهم**» ـ واللَّه أعلم ـ أن يكون جزاءً لمن يقول ذلك ازدراءً للناس ظاناً نفسه خيراً منهم[٥]. وأما

= المتعلق فعلاً. ـ: حاشية يس الحمصي على التصريح: ١/ ٥٤٦.

(١) ـ: شرح المفصل: ١/ ٨٨، حاشية الصبان على الأشموني: ١/ ١٩٥.

(٢) ـ: حاشية الصبان على الأشموني: ١/ ١٩٥.

(٣) ـ: ٨/ ٢٢٤.

(٤) ـ: التمهيد: ١٦/ ٣٢٠.

(٥) ـ: إكمال المعلم: ٨/ ١٠٤.

من يقول ذلك تأسفاً وتوجعاً على الناس مما يرى من أفعالهم ومما يرى من هلاك أهل العلم والدين، فقد ذكر العلماء أن لا شيء عليه وليس ممن عُني بهذا الحديث، بل ذهب الإمام مالك إلى أن الرجل يؤجر على ذلك[١].

الوجه الثاني: أن يكون (أهلكَهم) بفتح الكاف فيكون الخبرُ جملةً فعليةً، ويكون المعنى: إنّ القائل هو الذي أهلك الناس بمقولته تلك لا أنهم هلكوا في الحقيقة، فالناس لم يهلكوا أصلاً بل القائل سيهلكهم بمقولته.

وهذه الرواية لا تقدير فيها ولا تأويل، أما الرواية الأولى فهي تستلزم تأويل أفعل التفضيل بأن يكون على غير بابه، ومن مجيء أفعل التفضيل بمعنى فاعل كما ذهب إليه ابن حجر قول الرسول ﷺ: «**من أنفق زوجين من شيء من الأشياء في سبيل اللَّه دُعي من أبواب ـ يعني ـ الجنة: يا عبد اللَّه هذا خير**»[٢]. فقد قال ابن حجر: «لفظ خير بمعنى فاضل لا بمعنى أفضل، وإن كان اللفظ قد يوهم ذلك»[٣]. وسيأتي في مطلب أفعل التفضيل أن (أهون) من قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِۚ﴾ [الروم: ٢٧] بمعنى هيّن، وعلى هذا فأفعل التفضيل يأتي بمعنى أفضل وبمعنى فاضل، فلا ارتكاب للمجاز على الوجه الأول بل جاء الخبر على الأصل، والظاهر أن يكون الخبر مفرداً لا جملة، وقد تقدم أن في إحدى الروايات مجيء (أهلك) مجروراً، فقد صح كونه اسماً لا فعلاً واللَّه أعلم.

الحديث السادس: عن عبد اللَّه بن قيس عن النبي ﷺ قال: «**جنَّتان مِنْ فضةٍ آنيتُهما وما فيهما، وجنَّتانِ من ذهب آنيتُهما وما فيهما، وما بينَ القومِ وبَينَ أَنْ يَنْظروا إلى ربِّهم إلَّا رِداءُ الكبرِ على وجهِهِ في جنَّةِ عَدْنٍ**»[٤].

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف العلماء في توجيه قوله ﷺ: «**في جنة عدن**» على عدة أوجه، فمنهم من يرى التقدير (وهم في جنة عدن) على حذف مبتدأ، فيكون خبراً لمبتدأ محذوف، ومنهم من قدره حالاً لـ(القوم أو الناظرين) أي المصدر المؤول من (أن ينظروا)، ومنهم من قدره حالاً لـ(رداء الكبرياء)، فهذه ثلاثة تقديرات، ستُبحث في

---

(١) ـ: التمهيد: ١٦/ ٣٢٠، المنتقى: ٩/ ٤٧٨، المنهاج: ٨/ ٢٢٥.
(٢) صحيح البخاري: ٦٥١ ـ (٣٦٦٦).
(٣) فتح الباري: ٧/ ٣٦.
(٤) صحيح البخاري: ١٣١٤ ـ (٧٤٤٤).

توجيه الحديث، وإنما قرّ العلماء إلى التأويل في هذا الحديث لئلا يتعلق المجسمة بإثبات المكان للَّه سبحانه لاستحالة أن يكون اللَّه سبحانه جسماً أو حالاً في مكان[١].

التوجيه الأول: ذهب بعض العلماء إلى أن يكون (في جنة عدن) خبراً لمبتدأ محذوف تقديره (هم)، قال القاضي عياض: «قوله (في جنة عدن). . . أي وهم في جنة عدن»[٢]، فيكون المعنى: أن القوم الناظرين في جنة عدن إلا أن الجملة حالية أي أن رداء الكبرياء على وجهه حال كون القوم في جنة عدن. وهذا التقدير غير صحيح واللَّه أعلم، فإن قوله: (وهم في جنة عدن) مستدرك ـ على هذا التوجيه ـ ففي أول الحديث تصريح بكون القوم في الجنة، فلا فائدة من ذكر كونهم في الجنة بعدئذٍ لأن الكلام يكون مستدركاً وهو ما لا يليق بمقام النبوة وبمن هو أفصح من نطق بالضاد ﷺ، إلا أن يقال: إن في أول الحديث تصريحاً بكون القوم في الجنة، وأما رداء الكبرياء ونظر القوم إلى ربهم فهو في جنة عدن فيختلف المقام، ويؤيد هذا أن المساكن الطيبة هي في جنة عدن، قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍۚ﴾ [التوبة: ٧٢] والمساكن محل استقرار المؤمنين؛ لأن عدن اسم للإقامة، واختاره ابن عطية وقال: «وهو الصواب»[٣].

التوجيه الثاني: وذهب فريق آخر من العلماء إلى أن يكون قوله ﷺ: «**في جنة عدن**» متعلقاً بمحذوف في موضع الحال من القوم، وهو ما ذهب إليه أبو العباس القرطبي[٤]، أي في موضع الحال من الضمير في (ينظروا) العائد إلى القوم؛ لأنه لا بد في الحال أن يعمل فيه فعل أو شبهه[٥]، والعامل هنا هو (ينظروا)، والتقدير: ينظروا كائنين في جنة عدن، وهذا التوجيه بمعنى التوجيه الأول إلا أنه يختلف عنه من حيث الصنعة الإعرابية فيعرب حالاً من الضمير، وهذا التقدير ضعيف عند النحاة لتأخر الحال عن صاحبه وهو يؤدي إلى اللبس، قال ابن يعيش: «فإذا أزلت الحال عن صاحبه فلم تلاصقه لم يجز ذلك لما فيه من اللبس إلا أن يكون السامع يعلمه كما تعلمه، فإن كان غير معلوم لم يجز وكان إطلاقه

---

(١) ـ: إكمال المعلم: ١/ ٥٤٠.
(٢) ـ: إكمال المعلم: ١/ ٥٤٠، فتح الباري: ١٣/ ٥٢٩، عمدة القاري: ٢٥/ ٢٣٤.
(٣) المحرر الوجيز: ١٨٥٣.
(٤) ـ: المفهم: ١/ ٤١٣.
(٥) ـ: شرح المفصل: ١/ ٥٦.

فاسداً»[١]. وقد ذهب ابن بطال[٢] إلى هذا التوجيه وكذا النووي[٣]، فقد عده ظرفاً للناظرين أي فيكون متعلقاً بمحذوف حالاً لهم.

التوجيه الثالث: وذهب بعض العلماء إلى أن قوله ﷺ: «**في جنة عدن**» متعلق بمحذوف حال من رداء الكبرياء، وإليه ذهب الطيبي وغيره[٤]، ويكون المعنى: رداء الكبرياء ـ الذي هو كناية عن عظمته وهيبته وجلاله المانع من إدراك أبصار البشر ذاته سبحانه لضعفها عن ذلك ـ حال كونه على وجهه الكريم وفي جنة عدن مانع من رؤيته تعالى، إلا أنه تعالى يمنّ عليهم برفعه فيحصل لهم الفوز بالنظر إلى وجهه الكريم[٥]. فإذا تبوأ المؤمن مقعده في الجنة والحجب مرتفعة عن النظر إلى ربه فما يصدهم إلا الهيبة، فإذا حفهم بلطفه ورحمته جل وعلا رفع ذلك عنهم تفضلاً ومناً منه عليهم، فأفاد الحديث عن طريق المفهوم انتفاء الحصر في غير الجنة[٦]. وعلى هذا التقدير يكون الحال ملاصقاً لصاحبه والمعنى صحيحاً، فهذا التوجيه أولى وأصح واللَّه أعلم.

الحديث السابع: عن عبد اللَّه بن عمرو أن النبي ﷺ قال: «**بلّغوا عنّي ولو آيةً، وحدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرجَ، ومَنْ كَذَب عليَّ متعمِّداً فليتبوأ مقعدَه من النار**»[٧].

دلالة خبر (لا) النافية للجنس في الحديث:

قد توجد قرينة تدل على خبر لا النافية للجنس وقد لا توجد، فإذا وجدت فأهل الحجاز يحذفونه كثيراً، ويجب الحذف حينئذٍ عند بني تميم، وأما إذا لم توجد القرينة فيجب ذكره عند الحجازيين وبني تميم، ومنه الحديث: «**لا شيء أغير من اللَّه**»[٨]، ووجوب الذكر إن لم توجد القرينة هو ما رجحه أبو حيان[٩]

---

(١) ـ: شرح المفصل: ١/ ٥٦.
(٢) ـ: فتح الباري: ١٣/ ٥٢٩.
(٣) ـ: المنهاج: ١/ ٢٩٦.
(٤) ـ: فتح الباري: ١٣/ ٥٢٩ ـ ٥٣٠.
(٥) ـ: إكمال المعلم: ١/ ٥٣٩، فتح الباري: ١٣/ ٦٢٩.
(٦) ـ: فتح الباري: ١٣/ ٥٣٠.
(٧) صحيح البخاري: ٦١٩ ـ (٣٤٦١).
(٨) ـ: م.ن: ٩٦٠ ـ (٥٢٢٢).
(٩) ـ: ارتشاف الضرب: ٢/ ١٦٦.

والرضي[١]. وأما الزمخشري فقد ذكر أن الحجازيين يحذفونه كثيراً، وبني تميم لا يثبتونه أصلاً[٢]، وجدت القرينة أم لا، وحكى البصريون (إن فعلت فلا بأس)، وحكى الكوفيون (إن زرتني فلا براح) أي لا بأس ولا براح لك، فأضمروا خبر لا[٣].

وفصل ابن يعيش في المسألة فرأى أن الخبر إن كان خاصاً فلا بد من ذكره، لأن عموم النفي لا يدل على الخبر الخاص، فإن (لا رجل) نفي عام، فإن كان الخبر خاصاً مثل (في البيت) فلا بد من ذكره لأن عموم النفي لا يدل على الخبر الخاص إلا إذا كان جواباً لـ(هل من رجل في البيت؟) فيصح أن يقال: لا رجل، والتقدير (في البيت) وإن لم يذكر لتقدم ذكره ودلالة ما سبق عليه[٤].

توجيه الحديث نحوياً:

يحتمل الحديث وجهين لتقدير خبر (لا) النافية للجنس:

الوجه الأول: أن يكون الخبر خاصاً والتقدير (ولا حرج في التحديث عنهم)، فيكون دلالة فعل الأمر (حدثوا) للإباحة، قال الكرماني: «إذ لا وجوب ولا ندب فيه بالإجماع»[٥]، فلا ضيق عليكم في التحديث عنهم، فالخبر خاص وقد حذف لتقدم قرينة تدل عليه وهو قوله (حدثوا)، فإنه قد كان تقدم منه ﷺ الزجر عن الأخذ عنهم والنظر في كتبهم ثم توسع في الأمر، وكان النهي قبل استقرار الأحكام الشرعية لئلا يختلط الحق بغيره، قال ابن حجر: «ثم لما زال المحذور وقع الإذن لما في سماع الأخبار التي كانت في زمانهم من الاعتبار»[٦]، وهذا التقدير اختاره الطحاوي ورأى أن المعنى لا حرج في الحديث[٧]، وهو ما جزم به الكرماني[٨]، وهو ظاهر اختيار ابن حجر[٩] والعيني[١٠].

(١) ـ: شرح الرضي على الكافية: ١/ ١١٢.
(٢) ـ: شرح المفصل: ١/ ١٠٧.
(٣) ـ: المكتفى في الوقف والابتداء: ١١٨.
(٤) ـ: شرح المفصل: ١/ ١٠٧.
(٥) الكواكب الدراري: ١٤/ ٩٤.
(٦) فتح الباري: ٦/ ٦٠٩، وـ: عمدة القاري: ١٦/ ٤٥.
(٧) ـ: مشكل الآثار: ١/ ٢٩ ـ ٣٠.
(٨) ـ: الكواكب الدراري: ١٤/ ٩٣.
(٩) ـ: فتح الباري: ٦/ ٦٠٩.
(١٠) ـ: عمدة القاري: ١٦/ ٤٥.

والظاهر أن هذا الوجه هو الصواب، فإن القرينة دلت على الخبر المحذوف وهو لفظ (حدثوا) كما لو قال قائل: (افعل ولا حرج) أي لا حرج في الفعل واللَّه أعلم.

الوجه الثاني: أن يكون تقدير الكلام (ولا حرج في ترك الحديث عنهم)، ولعل من ذهب إلى هذا التقدير رأى أن (حدثوا) أمر وهو يدل على الوجوب ـ عنده ـ، فرأى أن الرسول ﷺ أراد أن لا يلزم الناس في الحديث عن بني إسرائيل فقال: (ولا حرج) أي ولا حرج في ترك الحديث فإنني لا ألزمكم الأمر.

ويبدو أن الوجه الأول أوجه وأرجح، فإن الأمر يأتي للإباحة[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢]، وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَـٰلًا طَيِّبًا﴾ [البقرة: ١٦٨]، وكما أن (حدثوا) طلب الفعل وهو قرينة على الخبر، فينبغي أن يكون الخبر بالفعل لا بالترك واللَّه أعلم.

ومما يؤيد اختيار الوجه الأول تضعيف ابن حجر[2] والعيني[3] لهذا القول بنقلهم هذا التقدير بـ(قيل) وهي صيغة تضعيف.

---

(١) ـ: المستصفى من علم الأصول: ١/ ٤١٧.
(٢) ـ: فتح الباري: ٦/ ٦٠٩.
(٣) ـ: عمدة القاري: ١٦/ ٤٥.

المطلب الثاني

دلالة الأفعال الناسخة

وفيه سبعة أحاديث .

الحديث الأول: عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه قال: كان النبيُّ ﷺ يقرأُ في الجمعةِ في صلاةِ الفجرِ ﴿الٓمٓ ۝ تَنزِيلُ﴾ [السجدة: ١، ٢] و﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ﴾[١] [الإنسان: ١].

دلالة كان + يفعل:

وردت عدة أحاديث بصيغة (كان + فعل مضارع)، وهذا التركيب ليس في الصحيحين حسب، بل هو موجود في أحاديث كثيرة، بل قد ذكر السيوطي ما يقرب من مئة وخمسين حديثاً صحيحاً أو حسناً في الجامع الصغير بهذا التركيب (كان + يفعل)[٢]، وقد اختلف العلماء في فهم هذه الأحاديث وبيان الحكم فيها تبعاً لفهمهم دلالة هذا التركيب نحوياً.

ولا بد من الإشارة إلى أن الكلام لا يشمل (كان) التامة، فإنها تقتصر على الفاعل كما في قول القائل: قد كان عبد اللَّه أي قد خلق عبد اللَّه[٣]، ولا (كان) الزائدة كقول القائل (زيد كان قائم). ولتركيب (كان + يفعل) دلالتان فلـ(كان) دلالة و(يفعل) دلالة أخرى، وللنحاة فيها مذاهب:

المذهب الأول: يرى أصحاب هذا المذهب أن (كان) تدل على المضي فقط وفي زمن مبهم غير معين (الماضي المنقطع)، وهو ظاهر كلام سيبويه إذ قال: «تقول كان عبد اللَّه أخاك، فإنما أردت أن تخبر عن الأخوة، وأدخلت (كان) ليجعل ذلك فيما مضى»[٤]، ولهذا جعل سيبويه كان مثل ضرب، فذكر أن كناهم

---

(١) صحيح البخاري: ١٦٩ ـ (٨٩١)، مسلم: ٢٠٧ ـ (٨٠٨)، واللفظ للبخاري.
(٢) ـ: الجامع الصغير: ٢/ ٦٥١ ـ ٦٦٩.
(٣) ـ: الكتاب: ١/ ٤٦.
(٤) م.ن: ١/ ٤٥.

مثل ضربناهم[١]، ومعلوم أن (ضرب) يدل بهيأته على زمن ماض غير معين، وإليه ذهب عبد القاهر الجرجاني إلا أنه جعل (كان) تدل على الزمن دون الحديث، ولهذا السبب سميت عنده ـ ناقصة فقال: «وإنما تدل على الزمان فقط، فإذا قلت: كان زيد قائماً كان بمنزلة قولك قام زيد في أنه يدل على قيام في زمان ماض»[٢]، وظاهر كلام ابن يعيش يقتضي هذا المذهب[٣]، وهو مذهب أبي حيان، ونقله عن شيوخه فقال: «والذي تلقفناه من أفواه الشيوخ أنّ كان تدل على الزمان الماضي المنقطع كغيرها من الفعل الماضي»[٤].

فتحصل أن أصحاب هذا المذهب يرون أن (كان) تدل على الزمان الماضي غير المعين، وأنها تدل على الانقطاع حالها كحال ضرب وقام، فلا تدل على التكرار ولا الاستمرار، وما جاء من الكلام مما يدل على الاستمرار كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٩٦] ليس من دلالة (كان)، وإنما لقرينة عقلية أو شرعية كعلمنا بأن صفات اللّه باقية كبقاء اللّه.

وأما إن جاء الفعل المضارع بعدها أي بصيغة (كان يفعل) مثل (كان يجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء في السفر)[٥]، و(كان يمد صوته بالقراءة مداً)[٦]، و(كان ينام وهو جنب ولا يمس ماء»[٧]، فإن (كان) لا تفيد سوى مضي ذلك المعنى إلا أن اقتران الفعل المضارع بها يفيد التركيب حينئذٍ معنى التجدد والاستمرار كما تقرر في علم المعاني[٨]، ولهذا ذهب التفتازاني إلى أن صيغة (كان يفعل) تفيد الاستمرار ولكن من لفظ المضارع، وأما (كان) فهي للدلالة على مضي ذلك المعنى[٩]، فاقتران الفعل المضارع هو الذي جعل التركيب يدل على التجدد في الماضي، وأما كان فهي للزمان المبهم المفيد للانقطاع[١٠].

---

(١) ـ: الكتاب: ١/ ٤٦.
(٢) المقتصد في شرح الإيضاح: ١/ ٣٩٨.
(٣) ـ: شرح المفصل: ٢/ ٨٨.
(٤) ارتشاف الضرب: ٢/ ٩٥.
(٥) ـ: الجامع الصغير: ٢/ ٦٥٥.
(٦) ـ: م.ن: ٢/ ٦٦٨.
(٧) ـ: م.ن: ص.ن.
(٨) ـ: الآيات البينات على شرح جمع الجوامع: ٢/ ٤٠٠.
(٩) ـ: م.ن: ٢/ ٣٩٩.
(١٠) ـ: البرهان في علوم القرآن: ٤/ ١٤٣ ـ ١٤٥.

المذهب الثاني: يرى أصحاب هذا المذهب أن (كان) تفيد الدوام والاستمرار، وهو ظاهر قول ابن معط (ت٦٢٨هـ) في ألفيته إذ قال: «فكان للماضي الذي ما انقطعا»[(١)].

ويرى ابن مالك أن الأصل في دلالتها إفادتها الدوام والاستمرار إلى زمن النطق بها، ولا تفيد الانقطاع إلا بقرينة، قال ابن مالك[(٢)]: «والأصل في (كان) الدلالة على دوام مضمون الجملة إلى زمن النطق بها دون تعرض لانقطاع، ولذا قيل في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرًا﴾ [النساء: ١٣٣] أي لم يزل على كل شيء قديراً... فإن قصد الانقطاع جيء بقرينة كقوله تعالى: ﴿إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٠٣]»، فأصحاب هذا المذهب يخالفون المذهب الأول تماماً، وقد نقل أبو العباس القرطبي عن بعض فقهاء عصره أن (كان) مهما أطلقت عن رسول اللَّه ﷺ يلزمها الدوام والكثرة أي بحكم عرف الفقهاء، لأن الشأن في نقل هذا عرف الاستعمال[(٣)].

وإذا أفادت (كان) الدوام والاستمرار على هذا المذهب فالأولى أن تدل عليه باقترانها بالفعل المضارع، فإن المضارع يدل على التجدد وحينئذٍ يدل التركيب ـ على هذا المذهب ـ على تجدد الدوام والاستمرار واللَّه أعلم. وقد نقل الصنعاني عن بعض العلماء أنه لا يعدل عن التكرار بهذا التركيب (كان + يفعل) إلا بقرينة خارجية[(٤)].

ولا بد من التنبيه على أن (كان) وإن أفادت الدوام والاستمرار على هذا المذهب إلا أنها لا تفيد العموم، فليس العموم هو الدوام والاستمرار، بل العموم هو تضمن جميع الأزمنة، فـ(متى) مثلاً هي لعموم الأزمنة، لأنها سؤال عن زمان مبهم، والزمان المبهم هو واحد، ولكنه يشمل جميع الأزمنة فلا يختص به زمان دون زمان فهي للعموم لا للتكرار، فبين العموم والتكرار تباين[(٥)]، وسيأتي بحث المسألة عند الأصوليين إن شاء اللَّه.

المذهب الثالث: وأما أصحاب هذا المذهب فيرون أن (كان) تفيد الدلالة

---

(١) الغرة المخفية في شرح الدرة الألفية: ٢/ ٤٢٤.
(٢) شرح التسهيل: ١/ ٣٦١.
(٣) ـ: المفهم: ٢/ ١٨.
(٤) ـ: العدة على إحكام الأحكام: ١/ ٣٢٤.
(٥) ـ: المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه: ١٤٠ ـ ١٤٤.

على المضي من غير تعرض لانقطاع أو استمرار وهو ظاهر كلام الزمخشري، ففي قول اللَّه تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] قال الزمخشري: «(كان) عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الإبهام وليس فيه دليل على عدم سابق ولا على انقطاع طارئ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٩٦]، ومنه قوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ كأنه قيل: وجدتم خير أمة»(١)، وقد صوب الزركشي مقالة الزمخشري هذه، وظاهر كلام ابن الحاجب يدل على هذا المذهب إذ قال: «فكان ناقصة لثبوت خبرها ماضياً دائماً أو منقطعاً»(٢)، إلا أنه يلمح في كلام ابن الحاجب أن (كان) لفظ مشترك يدل على الدوام والانقطاع، والقرينة هي التي تخلصه إلى أحد المعنيين. وقد صرح الرضي بهذا المذهب ورد على من قال بإفادتها الاستمرار ونسبه إلى الذهول عن القرينة، قال الرضي: «وقول المصنف دائماً أو منقطعاً رد على هذا القائل يعني أنه يجيء دائماً كما في الآية ـ أي قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء: ١٣٤] ـ ومنقطعاً كما في قولك كان زيد قائماً، ولم يدل لفظ كان على أحد الأمرين بل ذاك إلى القرينة»(٣).

وقد نسب الزركشي القول بأن كان تفيد الاستمرار إلى الراغب(٤)، ومن يطلع على كلام الراغب في المفردات يعلم يقيناً أن مذهبه كمذهب ابن الحاجب والرضي، فقد قال الراغب: (كان عبارة عما مضى من الزمان. . . وإذا استعمل في الزمان الماضي فقد يجوز أن يكون المستعمل فيه بقي على حالته. . . ويجوز أن يكون قد تغير، نحو كان فلان كذا ثم صار كذا)(٥)، فمذهب الراغب صريح في أن دلالة كان على المضي فقط، وأما دلالتها على الاستمرارية أو الانقطاع فمن القرينة، وأما ما نسبه الزركشي إلى الراغب في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٢٧] فقال الزركشي ناقلاً عن الراغب: «نبه بقوله (كان) على أنه لم يزل منذ وُجد منطوياً على الكفر»(٦)، إلا أن الراغب ذكر في هذه الآية أن هذا الوصف لازم للشيطان مستدلاً لمذهبه أن القرينة هي التي تحدد معنى (كان) من إفادتها الاستمرار أو الانقطاع واللَّه أعلم.

---

(١) الكشاف: ١/ ٣٩٢.
(٢) شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٢٩٣.
(٣) م. ن: ص. ن.
(٤) ـ: البرهان في علوم القرآن: ٤/ ١٤٢.
(٥) مفردات غريب القرآن: ٤٢١.
(٦) البرهان في علوم القرآن: ٤/ ١٤٢.

ثم إن مجيء الاسم مع كان يختلف في الدلالة عند مجيء الفعل مقترناً بها، فمجيء الاسم يدل ظاهراً على الثبوت، فالاستمرارية والمداومة ليس من دلالة (كان) بل من دلالة الاسم على الثبوت واللَّه أعلم، فما نقله الصنعاني عن عبد القاهر الجرجاني من قوله: «قولنا كان يدل على الزمان الماضي نحو كان زيد خارجاً تفسيره أن يجعل اسم الفاعل مستحقاً للوجود في الماضي من الزمان ويجعل من بعده أنه يقتضي وجوداً دائماً في الماضي من الزمان»(١). ثم إن الصنعاني ذهب إلى أن نص الجرجاني صريح في أن (كان) تقتضي الاستمرار، ولا يفهم الانقطاع إلا من دليل خارجي(٢). ويبدو أن ما فهمه الصنعاني ـ رحمه اللَّه ـ من كلام الجرجاني غير صحيح، فإن كلامه في الاسم المقترن بـ(كان)، والكلام عن الفعل المقترن بها، لأن اقتران الاسم بـ(كان) يفيد الثبوت وعدم الانقطاع، فكلام الجرجاني في دلالة اسم الفاعل على الثبوت في الزمن الماضي، وليس في دلالة كان على الاستمرارية، وقد تقدم أنه يرى أن (كان) تدل على الزمان فقط، وهي بمعنى قام في الدلالة على المضي، ويبدو أن الراغب على مذهب الجرجاني، فإن لزوم وصف الكفر للشيطان لاقتران الاسم بـ(كان) في الآية، قال تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٢٧]، فاقترن الاسم (كفوراً) بـ(كان) فدل على لزوم الوصف واللَّه أعلم.

وذهب الصبان أيضاً إلى هذا المذهب فقال: «ومعنى كان اتصاف المخبر عنه بخبرها أي بمدلول خبرها التضمني وهو الحدث في زمان صيغتها»(٣). فلم يتعرض لكونها تفيد الانقطاع أو الاستمرار، وقد ذهب أبو العباس القرطبي إلى هذا المذهب فقال عن هذه الصيغة: «أصلها أن تصدق على من فعل الشيء مرة واحدة، ونحن على الأصل حتى ينقل عنه»(٤).

وأما المحدثون فقد خلصوا إلى أن دلالة (كان + يفعل) يستعمل للتعبير عن استمرار الحدث في حقبة من الزمان الماضي(٥)، أو الماضي التجددي(٦)، وهو

(١) العدة على إحكام الأحكام: ١/ ٣٢٤.
(٢) ـ: م.ن: ص.ن.
(٣) حاشية الصبان على شرح الأشموني: ١/ ٢٢٦.
(٤) المفهم: ٢/ ١٨.
(٥) ـ: في النحو العربي نقد وتوجيه: ١٥٨.
(٦) ـ: اللغة العربية مبناها ومعناها: ٢٤٥.

بمعنى الاستمرار، ولكن لا بمعنى الثبوت بل بمعنى تجدد الحدوث، وهم تابعون في هذا للتفتازاني كما تقدم عن أصحاب المذهب الأول.

والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ أن دلالة (كان + يفعل) لا تدل على الدوام بل تدل على التكرار أو ما يسمى بالماضي التجددي، والتكرار لا يستلزم الدوام، فإن الجملة الفعلية المثبتة في حكم النكرة المثبتة، والجمل في حكم النكرات، فإذا دخلت (كان) على (يفعل) أفادت الفعل في زمن المضي، فاجتمع لنا دلالتان: تكرار الفعل وكون التكرار وقع في زمن المضي، وأما المداومة والاستمرار على الفعل فقد تفيده الصيغة بالقرائن المحتفة بها كأن تأتي الصيغة على جهة المدح كقوله تعالى في إسماعيل عليه السلام: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَوٰةِ وَالزَّكَوٰةِ وَكَانَ عِندَ رَبِّهِۦ مَرْضِيًّا﴾ [مريم: ٥٥]، فاقترنت (كان) بالفعل المضارع تارة بـ(يأمر) وباسم المفعول تارة أخرى (مرضياً)، فما يدل على أنها أفادت التكرار والاستمرار سواء أكان خبر (كان) فعلاً مضارعاً أم اسماً واللَّه أعلم.

وأما الأصوليون فقد اختلفوا في هذه الصيغة، هل تقتضي العموم أم لا؟ وإذا لم تقتض العموم فهل تقتضي التكرار أم لا؟ فهاتان مسألتان:

المسألة الأولى: هل تقتضي صيغة (كان يفعل) العموم أم لا؟ تقدم أن (كان) وحدها لا تفيد العموم، وهي مع الفعل المضارع لا تفيد العموم على الصحيح عند الأصوليين، لأن الفعل المثبت نحو (يفعل) لا يقتضي عموم أقسامه وحالاته، لأن صيغة (كان + يفعل) قد تقتضي أن يكون في حالة معينة بطريقة معينة[(١)].

المسألة الثانية: هل تقتضي صيغة (كان + يفعل) التكرار؟ الأصح عند الأصوليين أنها تقتضي تكرار الفعل وتكثيره في الغالب، وقد تستعمل لإفادة مجرد الفعل ووقوعه دون الدلالة على التكرار، والأول أكثر في الاستعمال وإن نقل الزركشي الخلاف في المسألة[(٢)]، وإلى هذا القول ذهب ابن دقيق العيد إذ قال: «يقال (كان يفعل كذا) بمعنى أنه تكرر منه فعله، وكان عادته كما يقال: كان فلان يقري الضيف و(كان رسول اللَّه ﷺ أجود الناس بالخير)، وقد تستعمل (كان) لإفادة مجرد الفعل ووقوع الفعل دون الدلالة على التكرار، والأول أكثر في الاستعمال»[(٣)]. فصيغة (كان + يفعل) لا تقتضي التكرار بوضعها عند الأصوليين،

(١) ـ: البحر المحيط: ٢/ ٣٢٧، شرح جمع الجوامع: ٢/ ٣٩٨، نهاية السول: ٢/ ٣٦٣.
(٢) ـ: البحر المحيط: ٢/ ٣٢٨، شرح جمع الجوامع: ٢/ ٤٠٠، نهاية السول: ٢/ ٣٦٣.
(٣) إحكام الأحكام: ١/ ٣٢٥.

وأما في الاستعمال فالأكثر والغالب اقتضاؤها التكرار، وبهذا يوفق بين أقوال الأصوليين.

توجيه الحديث نحوياً:

دل الحديث على قراءة سورة (الم تنزيل) السجدة وسورة الدهر في صلاة الفجر يوم الجمعة، ولكن اختلف العلماء في حكم المداومة عليها تبعاً لاختلافهم في دلالة صيغة (كان يقرأ)، ولهم فيها توجيهان:

التوجيه الأول: ذهب بعض العلماء إلى استحباب المداومة على قراءة السورتين من فجر يوم الجمعة لأن صيغة (كان يقرأ) تفيد المداومة والاستمرار. وقد ذهب الباقلاني إلى هذا الرأي «وقول الراوي (كان رسول اللَّه ﷺ يفعل كذا) يفيد في استعمال أهل اللغة ذكر الفعل وتكرره لأنهم لا يقولون: كان فلان يطعم الطعام، ويحسي الرمان، ويحافظ على الجار، إذا فعل ذلك مرة أو مرتين، بل يخصون به المداوم على ذلك وقد قال سبحانه: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ﴾ [مريم: ٥٥] يريد دوام ذلك منه»[١].

وقال الكرماني: «قالوا: مثل هذا التركيب يفيد الاستمرار»[٢]، واتخذه ابن حجر مذهباً له فقال: «فيه دليل على استحباب قراءة هاتين السورتين في هذه الصلاة من هذا اليوم لما تشعر به الصيغة من مواظبته ﷺ على ذلك أو إكثاره منه، بل ورد من حديث ابن مسعود التصريح بمداومته ﷺ على ذلك، أخرجه الطبراني ولفظه (يديم ذلك)»[٣].

فأصحاب هذا المذهب يرون أن صيغة (كان يقرأ) في الحديث تفيد المداومة والاستمرار من حيث الاستعمال والعادة، وهو ما ذهب إليه ابن معط وابن مالك من النحاة، وإليه ذهب أكثر الأصوليين كما تقدم، بل ذهب الصنعاني إلى أن الظاهر أن تدل هذه الصيغة على المداومة[٤]، فالأصل في كل نص يتضمن هذا التركيب أن يحمل على المداومة والاستمرار إلا إذا دلت قرينة على إرادة العمل مرة واحدة فتؤول.

---

(١) التقريب والإرشاد: ٣/ ٩٢ ـ ٩٣، و ـ: أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية: ٤٦٠ ـ ٤٦١.
(٢) الكواكب الدراري: ٦/ ١٤.
(٣) فتح الباري: ٢/ ٤٨٦.
(٤) العدة على إحكام الأحكام: ٣/ ١٣٢.

التوجيه الثاني: يرى أصحاب هذا التوجيه أن صيغة (كان يفعل) لا تقتضي المداومة والاستمرار، قال العيني: «أكثر العلماء على أن كان لا تقتضي المداومة»[(١)]. واستدل أصحاب هذا المذهب بالقرائن الخارجية التي تقتضي أن صيغة (كان يفعل) لا تقتضي المداومة، فقد ثبت عن النعمان بن بشير قال: (كان رسول اللَّه ﷺ يقرأ في العيدين وفي الجمعة سبح اسم ربك الأعلى وهل أتاك حديث الغاشية)[(٢)]. وجاء في حديث آخر عن الضحاك بن قيس أنه سأل النعمان بن بشير ما كان النبي ﷺ يقرأ يوم الجمعة سوى سورة الجمعة؟ قال: (هل أتاك حديث الغاشية)[(٣)]، فدل على أن صيغة (كان يقرأ)[(*)] لا تدل على المداومة، فإنه ﷺ قرأ مرة بـ(سبح اسم ربك الأعلى) ومرة أخرى بـ(سورة الجمعة)، ولهذا قال العيني: «بل كان ﷺ قرأ بهذا مرة وبهذا مرة فحكى عنه كل فريق ما حضره»[(٤)]، ولهذا ذهب ابن دقيق العيد إلى أن هذه الصيغة في حديث المسألة لا تفيد الاستمرار والمداومة، قال: «وليس في هذا الحديث ما يقتضي فعل ذلك دائماً اقتضاء قوياً، وعلى كل حال فهو مستحب»[(٥)]، فأصحاب هذا المذهب يوافقون من يقول من النحاة أن الصيغة لا تدل على المداومة بنفسها، بل إذا دلت فبالقرائن المحتفة بها، وغاية الأمر أن هذه الصيغة تفيد الإكثار من الفعل وهو الظاهر عرفاً واستعمالاً، وهو ما أثبته أكثر النحاة والأصوليين والفقهاء، إلا أن هذه القرينة قد تجعل الصيغة دالة على المداومة والاستمرار.

والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ أن حديث المسألة قد احتف به من القرائن ما دل على استحباب المداومة وتكرار قراءة السورتين في فجر الجمعة، فإنه لم يرد أن رسول اللَّه ﷺ قرأ بغير هاتين السورتين في فجر يوم الجمعة[(٦)]. ولهذا قال النووي الشافعي: (فيه دليل لمذهبنا ومذهب موافقينا في استحبابهما في صبح الجمعة)[(٧)]،

---

(١) عمدة القاري: ٦/ ١٨٥.

(٢) صحيح مسلم: ٢٠٧ ـ (٨٧٨).

(٣) م.ن: ص.ن.

(*) يبدو واللَّه أعلم أن المقصود بـ(في الجمعة) و(يوم الجمعة) صلاة الجمعة وليس فجر يوم الجمعة، ويدل عليه أن الإمام مسلم ذكر حديث النعمان بن بشير في باب ما يقرأ في صلاة الجمعة.

(٤) عمدة القاري: ٦/ ١٨٥.

(٥) إحكام الأحكام: ٣/ ١٣٢.

(٦) ـ: نيل الأوطار: ٣/ ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

(٧) المنهاج: ٤/ ١٨٨ ـ ١٨٩.

فالأصل في صيغة (كان يفعل) أن لا تدل بوضعها على المداومة إلا أن عرف الاستعمال نقل الصيغة إلى دلالتها على تجدد الفعل، ولعل اقتران (كان) بالفعل المضارع هو الذي قوى دلالتها على التجدد واللَّه أعلم.

الحديث الثاني: عن جابر بن عبد اللَّه «**أنَّ النبيَّ ﷺ كانَ يصلي على راحلتِه نحوَ المشرقِ، فإذا أرادَ أنْ يصلِّيَ المكتوبةَ نَزَلَ فاْستقبلَ القِبلةَ**»[١].

توجيه الحديث نحوياً:

صيغة (كان يصلي على راحلته نحو المشرق) في هذا الحديث يبدو أنها لا تقتضي المداومة، فلم يكن حال رسول اللَّه ﷺ مداومة الصلاة إلى جهة المشرق بأن يتعمد ذلك، بل الظاهر أنه اتفق له ذلك، وإلا لقال العلماء باستحباب الاتجاه للمشرق في السفر في صلاة النافلة ولم يقل به أحد، فالظاهر أنه اتفق له ذلك، ويؤيد هذا قول ابن عمر (كان رسولُ اللَّهِ ﷺ يسبّحُ على راحلتِه قِبَلَ أَيّ وَجْهٍ تَوجَّه، ويوتر عليها غيرَ أنه لا يصلي عليها المكتوبة)، والمراد بالتسبيح على الراحلة صلاة النافلة وهو عرف شرعي كما قال ابن حجر[٢]. فدل هذا الحديث على أن الصيغة (كان يفعل) لا تدل دائماً على تكرار الفعل أو مداومته، بل قد تفيد مجرد الفعل ووقوعه دون الدلالة على التكرار، وهو ما ذهب إليه ابن دقيق العيد كما تقدم، مما يؤيد القول إن القرائن هي التي تؤثر في دلالة الصيغة، وإن كان الأثر والغالب في عرف الاستعمال دلالة الصيغة على تكرار الفعل واللَّه أعلم.

الحديث الثالث: عن ابن عمر قال: (كان رسولُ اللَّهِ ﷺ وأبو بكر وعمر رضي اللَّه عنهما يصلونَ العيدينِ قَبْلَ الخُطْبةِ)[٣].

توجيه الحديث نحوياً:

تواتر النقل أن صلاة العيدين مطلوبة شرعاً[٤]، وأما دلالة (كانوا.. يصلون) في الحديث فالأصح أنها تفيد المداومة والاستمرار، وليس التكرار وتجدد الفعل حسب، فالصلاة قبل الخطبة وهو أمر داوم عليه الرسول ﷺ ومن بعده، ومن القرائن الدالة على المداومة:

---

(١) صحيح البخاري: ٢٠٣ ـ (١٠٩٩).
(٢) فتح الباري: ٢/ ٧٤٢.
(٣) صحيح البخاري: ١٨١ ـ (٩٦٣).
(٤) ـ: إحكام الأحكام: ٣/ ١٣٤.

١ ـ فعل أبي بكر وعمر رضي اللَّه عنهما كما جاء في الحديث.

٢ ـ ما جاء عن البراء قال: خرج النبي ﷺ يوم أضحى إلى البقيع فصلى ركعتين ثم أقبل علينا بوجهه وقال: «**إنَّ أولَ نُسُكِنا في يومنا هذا أَنْ نبدأَ بالصلاة ثم نرجع فننحر، فمنْ فعل ذلك فقد وافق سنتنا، ومنْ ذبح قبل ذلك فإنما هو شيء عجّله لأهله ليس من النسك في شيء**»[١]. وأيضاً عن أبي سعيد الخدري قال: (كان رسول اللَّه ﷺ يخرج يوم الفطر والأضحى إلى المصلى فأَوَّلُ شيء يبدأ به الصلاة ثم ينصرف فيقوم مقابلَ الناسِ ـ والناسُ جلوسٌ على صفوفِهم ـ فيَعِظُهم ويُوصيهم ويأمرُهم، فإن كان يريد أَنْ يقطعَ بعثاً قَطَعه أو يأمرَ بشيء أَمرَ به ثم ينصرف)[٢].

٣ ـ فعل المسلمين وتواتر النقل كما ذكره الصنعاني[٣].

وخلاصة الأمر أن صيغة (كانوا يصلون) في الحديث أفادت التكرار والاستمرار والمداومة لا بوضعها بل بالقرائن التي عضدتها، فالصيغة بأصل وضعها لم تفد تكراراً، ولكنها في الحديث أفادت المداومة للقرائن الدالة على ذلك، واللَّه أعلم.

ومن الأحاديث التي تدل بالقرائن التي احتفت بالصيغة على المداومة والاستمرار ما جاء عن أنس رضي اللَّه عنه (أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر رضي اللَّه عنهما كانوا يفتتحون الصلاة بـ(الحمد للَّه رب العالمين))[٤]، وذلك للعلم اليقيني أن الصلاة تفتتح بسورة الحمد للَّه رب العالمين لا بسورة أخرى.

الحديث الرابع: عن أنس بن مالك قال: (كان رسول اللَّه ﷺ لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات... ويأكلهن وتراً)[٥].

دلالة كان لا يفعل في الحديث:

صيغة (كان لا يفعل) و(لم يكن يفعل) تفيد عدم حصول الفعل، إلا إذا كان مغيا بغاية فيحصل بحصولها واللَّه أعلم. فإن نفي الفعل لا يصح إذا وقع ولو مرة، فدل على أن صيغة (كان لا يفعل) تفيد مداومة الترك أو استمرارية عدم حصول

---

(١) صحيح البخاري: ١٨٣ ـ (٩٧٦).
(٢) م.ن: ١٨٠ ـ (٩٥٦).
(٣) ـ: العدة على إحكام الأحكام: ٣/ ١٣٥.
(٤) صحيح البخاري: ١٤٦ ـ (٧٤٣)، مسلم: ١٠٢ ـ (٣٩٩)، واللفظ للبخاري.
(٥) صحيح البخاري: ١٨٠ ـ (٩٥٣).

الفعل، فالنفي بـ(كان لا يفعل) يفيد تسلط النفي على الفعل، ففيه إثبات عدم الفعل ويستلزم الاستمرارية؛ لأن النفي سلط على الفعل، والفعل في حكم النكرة، فيكون الكلام بحكم (النكرة في سياق النفي)، وهي تعم كما ذكره الأصوليون[(١)]، ولهذا قال الدكتور فاضل السامرائي: «ثم إن التعبير بـ(كان لا يفعل) يفيد الدأب والعادة، وذلك نحو ما جاء في الأثر عن النبي ﷺ أنه (كان لا يقوم من مصلاه حتى تطلع الشمس) أي كان هذا دأبه وعادته، ونحو ما جاء عنه ﷺ: («**أنه كان لا يطرق أهله ليلاً، وكان يأتيهم غدوة أو عشية**»)[(٢)].

توجيه الحديث نحوياً:

حديث المسألة اجتمع فيه (لا + يفعل + الغاية). فالرسول ﷺ لا يغدو حتى يأكل التمرات، والغاية أكل التمرات، وهذا التركيب يفيد المداومة والاستمرار يفيد عدم حصول الفعل إلا بوجود الغاية، والغاية في حكم الشرط من حيث الوقوع أو الحصول في الواقع، فهذا التركيب يفيد المداومة، وهو ما ذهب إليه ابن حجر، ثم ذكر رواية للحديث بلفظ «**ما خرج يوم الفطر حتى يأكل تمرات ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً أو أقل من ذلك أو أكثر وتراً**» فقال عن هذه الرواية: «وهي أصرح في المداومة على ذلك»[(٣)]، فدل قوله: (وهي أصرح في المداومة) على أن الرواية التي ذكرت في البحث تفيد المداومة وهو ما يفهم من دلالة أفعل التفضيل في قوله (أصرح). وقد ذكر الفقهاء أن الأكل عند الغدو إلى المصلى يوم الفطر سنة اقتداء بالرسول ﷺ، ولئلا يظن أن الصيام يلزم يوم الفطر إلى أن يصلي صلاة العيد[(٤)]، والأصل هو التأسي، وأما يوم الأضحى فالسنة أن لا يأكل حتى يرجع من الصلاة كما فعل رسول اللّه ﷺ[(٥)].

الحديث الخامس: عن عائشة قالت: «**كانَ رسولُ اللَّهِ إذا ٱغتسل من الجنابة غَسَلَ يديه وتوضأ وضوءَهُ للصلاةِ، ثم ٱغتسلَ، ثم يخلِّل بيديه شَعْرَهُ حتى إذا ظَنَّ أنه قد أَروىٰ بشرته أَفاضَ عليه الماءَ ثلاثَ مراتٍ، ثم غَسَلَ سائِرَ جَسَدِهِ**»[(٦)].

(١) ـ: المباحث اللغوية: ١٦٥.
(٢) معاني النحو: ١/ ٢٤٠.
(٣) فتح الباري: ٢/ ٥٧٦، وـ: عمدة القاري: ٦/ ٢٧٥.
(٤) ـ: الكواكب الدراري: ٦/ ٦٣، عمدة القاري: ٦/ ٢٧٥ ـ ٢٧٦.
(٥) ـ: عمدة القاري: ٦/ ٢٧٥.
(٦) صحيح مسلم: ٨٥ ـ ٨٦ ـ (٣١٦)، صحيح البخاري: ٧٢ ـ (٢٧٢) واللفظ للبخاري.

دلالة (كان إذا) في الحديث:

دلالة (كان + إذا + يفعل) تختلف عن دلالة (كان يفعل)؛ لأن التركيب الأول يفيد أن الفعل يحصل كلما حصل الشرط، ويلمح فيه معنى العموم، فظاهر كلام ابن دقيق العيد أن هذه الصيغة وصيغة (كان يفعل) سواء في الدلالة في كونهما يدلان على تكرار الفعل[١]، ولن نبحث كلام النحاة عن (إذا) الشرطية من حيث الصناعة الإعرابية من حيث وجوب مجيء الجملة الفعلية بعدها وخلافهم في هذه المسألة، بل نبحث دلالة الجملة الواقعة بعد (إذا)، فقد ذكر أن (إذا) يكثر مجيء الماضي بعدها مراداً به الاستقبال، ولكن مفهوم الشرط أنه لا يتحقق إلا بتحقق المشروط، ولكن ليس كلما تحقق الشرط تحقق المشروط، فمفهوم عدم تحقق المشروط إلا بتحقق الشرط يفهم منه تعلق المشروط بالشرط، وفيه دلالة على الدوام والاستمرارية من حيث إنه كلما تكرر الشرط تكرر المشروط، وأفادت (كان) هنا المضي، ولكن اجتماع المضي مع الشرط أفاد معنى زائداً وهو العادة والدوام، فحصل للتركيب دلالة تختلف عن دلالة كل لفظ بمفرده، وقد يقال: إن الفقهاء قالوا: إن قال: إذا دخلت الدار فأنت طالق، إنها إن دخلت الدار طلقت طلقة واحدة، وإن دخلت مرة أخرى فلا تطلق، لأن الشرط يتحقق بمرة واحدة، وجواب هذا الإشكال أن صيغة (كان + إذا + يفعل) تختلف عن (إذا + فعل) من حيث إفادة الصيغة الأولى العادة والدوام، وليس كذلك (إذا + فعل)، وكذلك تختلف صيغة (كان + إذا + يفعل) عن (كان + يفعل) من حيث أن (إذا) مقيدة لعموم الأوقات، فمعنى الصيغة: إذا كان في أي وقت فعل فعل كذا[٢].

توجيه الحديث نحوياً:

أفاد الحديث أن الرسول ﷺ كان إذا اغتسل من الجنابة غسل اليدين ثم توضأ، فـ(اغتسل من الجنابة) إما بمعنى أراد الاغتسال كقول اللّه تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨]، قال الزجاج: «معناه إذا أردت أن تقرأ القرآن فاستعذ باللّه من الشيطان الرجيم... لأن الاستعاذة أمر بها قبل الابتداء وهو مستعمل في الكلام»[٣]، وعلى هذا فيكون اغتسل بمعنى أراد الاغتسال، وإما

(١) ـ: إحكام الأحكام: ١/ ٣٢٤ ـ ٣٢٥.
(٢) ـ: العدة على إحكام الأحكام: ١/ ٣٢٥.
(٣) معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ١٧٨.

أن يكون (اغتسل) بمعنى شرع في الاغتسال، ويكون غسل اليدين أول ما يفعل في الاغتسال وهو الظاهر، لأن الاغتسال المشروع هو مجموع الأفعال بفرضها وسنيتها، ويكون من باب إطلاق اسم الكل على الجزء لأن من شرع بالغسل آت بجزء منه واللَّه أعلم.

وأما دلالة (كان + إذا + فعل) فتدل على الدوام والاستمرار، فالحديث يفيد أن غسل اليدين قبل الوضوء والاغتسال مطلوب شرعاً، وأن الرسول ﷺ كان يدوام على الطريقة المذكورة في الحديث ولكن في وقت الاغتسال، ولهذا قال الصنعاني: «إذا مقيدة لعموم الأوقات، فمعنى الصيغة إذا كان في أي وقت اغتسل فعل كذا»[١]، فما ذهب إليه ابن دقيق العيد من استواء دلالة هذه الصيغة بصيغة (كان + يفعل)[٢] يبدو أنه غير صحيح لأن الصيغتين مختلفتان نحواً وتركيباً ودلالة، واللَّه أعلم.

الحديث السادس: عن ابن عباس رضي اللَّه عنهما قال: (سُئِلَ رسولُ اللَّهِ ﷺ عن أولادِ المشركين فقال: «**اللَّهُ إذ خَلَقَهم أعلمُ بما كانوا عاملين**»)[٣].

دلالة (كان) في الحديث:

تدل (كان) على الزمن الماضي كما تقدم، وترد للمستقبل وذلك يعرف بالقرينة، فقد ذكر الزركشي[٤] أن (كان) قد تدل على المستقبل، وجعل منه قوله تعالى: ﴿وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُۥ مُسْتَطِيرًا﴾ [الإنسان: ٧]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ [الإنسان: ٥]، ولعل الزركشي لمح دلالتها على المستقبل لأن الكلام عن الجنة وهي تكون في المستقبل، والظاهر أنها في مثل هذه الآيات من باب تنزيل المستقبل منزلة الماضي ليدل على أنه محقق الوقوع، وإليه ذهب الدكتور فاضل السامرائي إذ قال: «والذي أراه في مثل هذا أنه من باب تنزيل المستقبل منزلة الماضي لبيان أنه محقق الوقوع وأنه بمنزلة ما مضى وفرع منه، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الزمر:

---

(١) العدة على إحكام الأحكام: ١/ ٣٢٥.
(٢) إحكام الأحكام: ١/ ٣٢٥.
(٣) صحيح البخاري: ٢٤٩ ـ (١٣٨٣).
(٤) ـ: البرهان في علوم القرآن: ٤/ ١٣٧.

٦٨]. . . وهذا في القرآن كثير، فإن القرآن كثيراً ما يخبر عن المستقبل بلفظ الماضي لبيان أن هذا المستقبل بمنزلة ما مضى، فكما أن الذي وقع وحصل لا شك فيه فهذا كذلك»[١].

وترد (كان) كذلك زائدة، ولا تكون إلا في حشو الكلام وآخره، ولا تزاد إلا ماضية لخفتها[٢]، وتقاس زيادتها بين (ما) وفعل التعجب نحو ما كان أحسن زيداً، وسمع زيادتها بين الجار والمجرور[٣]، وعلى هذا فـ(كان) تزاد عند تجردها عن الدلالة على الحدث المطلق كما قال الرضي[٤]، وأما زيادتها مع فاعلها فقد أثبته المبرد إذ قال: «نحو قول العرب: ولدت فاطمة بنت الخرشب الكملة من بني عبس لم يوجد كان مثلهم، على إلغاء كان، ومثله قول الفرزدق[٥]:

فكيف إذا رأيتَ ديارَ قَوْمٍ وجِيرانٍ لنا كانوا كرامِ

والقوافي مجرورة، وتأويل هذا سقوط (كان) على (وجيران لنا كرامُ) في قول النحويين أجمعين»[٦]. وأكثر النحاة على أنها إذا زيدت كانت فارِغَةً من الفاعل، وإليه ذهب الفارسي[٧]، وقيل: فعل فاعلها (الكون)؛ لأن الفعل يخلو من فاعل، وعلى الصحيح فلا تزاد (كان) إذا عملت في خبرها قطعاً، بل تزاد إذا كانت لمجرد الزمان، ولزيادتها شرطان: أن تكون على صيغة الماضي وعدم التقدم[٨].

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف العلماء في توجيه الحديث، فتحتمل (كان) أن تكون للزمان الماضي، وأن تكون للاستقبال، وأن تكون زائدة، فهذه ثلاثة أوجه:

---

(١) معاني النحو: ١/ ٢٣٣.
(٢) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٢٩٤.
(٣) ـ: م.ن: ٢/ ٢٩٣، ارتشاف الضرب: ٢/ ٩٥ ـ ٩٦.
(٤) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٢٩٤.
(٥) ديوان الفرزدق: ٨٣٥.
(٦) المقتضب: ٤/ ١١٦ ـ ١١٧، وقد ذهب إلى أن (كان) في بيت الفرزدق عاملة، وخبر (كان) لنا، والتقدير عنده وجيران كرام كانوا لنا، وإليه ذهب الرضي. ـ: شرح الرضي: ٢/ ٢٩٤.
(٧) الغرة المخفية: ٢/ ٤٢٥، ارتشاف الضرب: ٢/ ٩٦.
(٨) ـ: الغرة المخفية: ٢/ ٤٢٥، شرح المفصل: ٧/ ٩٨ ـ ٩٩، شرح الرضي: ٢/ ٢٩٤، معاني النحو: ١/ ٢٣٧.

الوجه الأول: أن تكون للزمان الماضي، وهو الأصل فيها، ويكون التقدير: اللَّه أعلم بما كانوا عاملين، ويكون الحديث على ظاهره إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، قال العيني: «فهذا إقرار عام يدخل فيه أولاد المؤمنين والمشركين، فمن مات منهم قبل بلوغ الحنث ممن أقر بهذا الإقرار من أولاد الناس كلهم، فهو على إقراره المتقدم لا يقضى له بغيره؛ لأنه لم يدخل عليه ما ينقضه إلى أن يبلغ الحلم»(١). فيكون المعنى: إن أولاد المشركين في الجنة لأنهم على إقرارهم الذي أخذه اللَّه من بني آدم كما في الآية، وقال النووي عن أولاد المشركين «وإن مات قبل بلوغه فهل هو من أهل الجنة أم النار أم يتوقف فيه؟ ففيه المذاهب الثلاثة السابقة قريباً، الأصح أنه من أهل الجنة»(٢). فمن قال: إنهم من أهل الجنة ذهب إلى أن (كان) على أصلها من دلالتها على الزمن الماضي.

الوجه الثاني: أن تكون (كان) لما يستقبل، وهو وارد في القرآن كما تقدم، ويكون من قبيل تنزيل ما يستقبل منزلة الماضي من جهة تحقق علم اللَّه فيهم، وقد دلت قرينة السياق على هذا، فقد جاء الحديث بلفظ (أعلم)، ويكون معنى الحديث: اللَّه أعلم بما سيعملون، وفي هذا التوجيه معنيان:

المعنى الأول: أن يكون رسول اللَّه ﷺ قد أخبر أنه متوقف فيهم وأنه يكلهم إلى علم اللَّه، ولهذا قال ابن بطال عن حديث رسول اللَّه ﷺ: «**أن يكون قبل إعلامه أنهم من أهل الجنة**»(٣). وإلى التوقف ذهب البيضاوي، فرأى أن الواجب فيهم التوقف، فمنهم من سبق القضاء بأنه سعيد ولو عاش سيعمل بعمل أهل الجنة ومنهم العكس(٤)، ولهذا رأى ابن قتيبة أن تقدير المعنى: أي لو أبقاهم فلا تحكموا عليهم بشيء(٥).

المعنى الثاني: اللَّه أعلم بما كانوا يعملون لو بلغوا وإذ لم يبلغوا ـ إذ التكليف لا يكون إلا بالبلوغ ـ، فهم من أهل الجنة، واختار هذا المعنى

---

(١) عمدة القاري: ٨/ ٢١٢.
(٢) المنهاج: ٨/ ٢٥٧.
(٣) عمدة القاري: ٨/ ٢١٢.
(٤) ـ: الكواكب الدراري: ٧/ ١٥٣.
(٥) ـ: تأويل مختلف الحديث: ٨٧.

النووي[١]. فلو عاشوا فبلغوا العمل فاللَّه أعلم على أي دين يميتهم، فأما إذا عدم العمل فهم في رحمة اللَّه التي ينالها من لا ذنب له[٢].

الوجه الثالث: أن تكون (كان) في الحديث زائدة، وهذا الاحتمال لم يذكره شراح الحديث، وذهب إليه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، فقال: «يتعين أن (كان) فيه زائدة، وأن أصل الكلام اللَّه أعلم بما عملوا، أي اللَّه أعلم بما صاروا إليه في الآخرة»[٣]، وذهب إلى أن الرسول ﷺ توقف في المسألة وفوض علمها إلى اللَّه سبحانه مثل أمر الروح وأمر الساعة[٤].

والظاهر أن القول بزيادتها غير صحيح، فـ(كان) لا تزاد إلا إذا كانت فارغة من الفاعل كما تقدم عن النحاة، أي إنها لا عمل لها على اختلاف مذاهب النحاة في تأويل زيادتها[٥]، فكيف إذا عملت في خبرها، فالقول بزيادتها مع عملها في اسمها وخبرها لا يصح قطعاً، وتأويل الشيخ ابن عاشور أنه حكم بزيادة كان واسمها ثم أول يعملون على معنى المستقبل، وهذا تكلف في التقدير والتأويل، وكان يكفيه أن يؤول (كان) على معنى الاستقبال كما ذكره الزركشي وغيره، ويتجنب هذا التكلف في التأويل المخالف لنصوص النحاة واللَّه أعلم.

ويتجه صحة الوجه الأول لسلامته من التقدير بالحذف أو بالتأويل ولموافقته النص القرآني، ولهذا صحح النووي هذا الوجه كما تقدم واللَّه أعلم.

أو يقال: إن الظاهر القول بالتوقف؛ لأن حديث المسألة فيه رواية أخرى تؤيد القول بالتوقف، فعن ابن عباس قال: (كنت أقول في أولاد المشركين هم منهم، حتى حدثني رجل عن رجل من أصحاب النبي ﷺ فلقيته فحدثني عن النبي ﷺ أنه قال: «**ربُّهم أَعلمُ بهم هو خلقَهم، وهو أعلم بما كانوا عاملين**» فأمسكت عن قولي)[٦]، فدلت هذه الرواية ـ وهي قرينة سياقية ـ على أن القول بالتوقف أصح الأقوال، وعليه يحمل توجيه الحديث واللَّه أعلم.

الحديث السابع: عن جرير أن النبي ﷺ قال له في حجَّةِ الوداعِ: «**ٱستنصتِ**

---

(١) ـ: المنهاج: ٨/ ٢٥٧.
(٢) ـ: عمدة القاري: ٨/ ٢١٢.
(٣) كشف المغطى عن الألفاظ والمعاني الواقعة في الموطأ: ١٤٦.
(٤) ـ: م.ن: ١٤٦.
(٥) ـ: خزانة الأدب: ٩/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨.
(٦) ـ: فتح الباري: ٣/ ٣١٤.

الناسَ، فقال: لا ترجعوا بعدي كفاراً يضربُ بعضُكُم رقابَ بعضٍ»[١].

دلالة رجع في الحديث:

(رجع) فعل ماض يأتي على أصله في الاحتياج إلى الفاعل مكتفياً به، ويرد بمعنى (صار) من عدم الاقتصار على الفاعل فيعمل عمل (صار)، قال سيبويه: «كان ويكون وصار وما دام وليس وما كان نحوهن من الفعل مما لا يستغني عن الخبر»[٢]، ومن ثم ألحق النحاة ما رادف صار بها نحو آض وعاد ورجع[٣]، ويبدو أن الملحق بالأفعال التي ذكرها سيبويه غير محصور في الأفعال السابقة وصرح بهذا الرضي[٤]، إلا أن هذه الأفعال إن ضمنت معنى صار الناقصة ـ التي لا تستغني عن الخبر ـ كانت عند الرضي بمعنى (كان) بعد أن لم يكن، قال الرضي: (ومعنى صار زيد غنياً، إن زيداً متصف بصفة الغنى المتصف بصفة الصيرورة أي الحصول بعد أن لم يحصل)[٥]. فـ(صار) وما بمعناها إن كانت بمعنى انتقل فتتعدى بـ(إلى)، قال اللَّه تعالى: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ﴾ [الشورى: ٥٣]، أما إن كانت ناقصة بمعنى كان فتدل على أن ذلك المعنى كائن بعد أن لم يكن، قال الرضي: «معنى جميعها كان بعد أن لم يكن»[٦]، وإليه ذهب أبو حيان[٧]. وأما فاعلها في الحقيقة بعد صيرورتها ناقصة فهو مصدر خبرها مضافاً إلى اسمها[٨]، فتقدير صار زيد عالماً ـ على قول الرضي وأبي حيان ـ كان علم زيد بعد أن لم يكن، فالرضي وأبو حيان نفيا عن صار وما بمعناها معنى التحول والانتقال إن كانت ناقصة، وأما إن كانت تامة فهي عندهما بمعنى الانتقال.

وأما الزمخشري[٩] وابن مالك[١٠] وابن يعيش[١١] وغيرهم[١٢] فقد أثبتوا

(١) صحيح البخاري: ٤٨ ـ (١٢١).
(٢) الكتاب: ١/ ٤٥.
(٣) ـ: شرح التسهيل: ١/ ٣٦٠.
(٤) ـ: شرح الكافية: ٢/ ٢٩٠.
(٥) م.ن: ٢/ ٢٩١.
(٦) م.ن: ص.ن.
(٧) ـ: ارتشاف الضرب: ٢/ ٧٩.
(٨) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٢٩١، ارتشاف الضرب: ٢/ ٧٩.
(٩) ـ: شرح المفصل: ٧/ ١٠٣.
(١٠) ـ: شرح التسهيل: ١/ ٣٦١.
(١١) ـ: شرح المفصل: ٧/ ١٠٣.
(١٢) ـ: حاشية الصبان على شرح الأشموني: ١/ ٢٢٧.

لـ(صار) وما بمعناها معنى الانتقال والتحول من حال إلى حال وإن كانت ناقصة، فالمعنى الذي حدث بعد أن لم يكن لم يحدث فجأة، بل هو عبارة عن معنى حصل مقابلاً لمعنى آخر، فحصل تحول في الحال كما في (صار زيد غنياً)، فإنه يفهم منه أنه كان فقيراً فانتقل إلى معنى آخر لم يكن عنده وهو الغنى، وكذلك قول القائل: صار الطين خزفاً.

فما ذكره الرضي وأبو حيان من عدم مراعاة معنى الانتقال والتحول عندما تكون ناقصة قد لا يبدو صحيحاً، وقد نقل الدكتور فاضل السامرائي القولين، ولم يدقق في الفرق بين القولين، فذكر قول ابن يعيش أن صار للانتقال نحو صار زيد عالماً، فقال: أي انتقل إلى هذه الحال، وذكر قول الرضي أن صار للانتقال إذا كانت تامة[١]، وكان ينبغي التفريق بينهما، لأن معنى (صار زيد عالماً) ـ عند ابن يعيش ـ انتقل زيد إلى حالة العلم[٢]، وأما عند الرضي فمعنى (صار زيد عالماً) حصل علم زيد بعد أن لم يكن، وهناك فرق بين المعنيين فالأول يستلزم منه عند السامع تصور الجهل والعلم في الذهن، ثم يحصل تحول إلى العلم، وأما الثاني فلا يستلزم تصور الجهل أصلاً، لأنه عبارة عن حصول معنى بعد أن لم يكن، وعلى المعنى الثاني ـ وهو قول الرضي ـ لا يلمح لـ(صار) وما بمعناها المعنى الأصلي لها وهو التحول والانتقال، وليس كذلك على المعنى الأول، ولهذا فالظاهر ـ واللَّه أعلم ـ هو قول الزمخشري ومن معه من أن معنى (صار ورجع. . .) هو التحول والانتقال من حال إلى حال، وتفيد معنى بعد أن لم يكن لأن الحال الثاني يحصل بعد أن لم يكن واللَّه أعلم. وأما الفعل (رجع) فقد ذهب ابن مالك إلى أنه كـ(صار) معنى وعملاً[٣]، وهو ظاهر كلام الأشموني إذ قال: «مثل صار في العمل ما وافقها في المعنى من الأفعال»[٤].

توجيه الحديث نحوياً:

يحتمل الفعل (رجع) أن يكون بمعناه الأصلي، وأن يكون بمعنى (صار)، ولهذا فالحديث يحتمل وجهين:

---

(١) ـ: معاني النحو.
(٢) ـ: شرح المفصل: ٧/ ١٠٣.
(٣) ـ: شواهد التوضيح: ١٩٧.
(٤) منهج السالك: ١/ ٢٢٩.

الوجه الأول: أن يكون (رجع) بمعناه الأصلي ويكون التقدير: لا ترجعوا بعدي حال كونكم كافرين، فيكون (كفاراً) بتقدير (كافرين) حالاً من الضمير في (ترجعوا)، ومعنى بعدي أي بعد فراقي موقفي هذا أي بعد حجة الوداع كما جاء في الحديث، وإلى هذا التقدير ذهب الطبري[(١)]، وهذا التقدير يفيد أن من رجع عن طريق رسول اللَّه ﷺ وهو الإسلام فهو كافر حال رجوعه أو أن عمله كعمل الكافرين من كونه لم يلزم طريق رسول اللَّه ﷺ، ويكون قوله ﷺ: «**يضرب بعضكم رقاب بعض**» حالاً أخرى من الضمير من (ترجعوا)، وإذا قيل: إن مجرد الرجوع يعد كفراً فهو من قبيل كفر دون كفر، ولهذا قال ابن عبد البر في تعليقه على هذا الحديث وأمثاله: «لا يخرج بها العلماء المؤمن من الإسلام، وإن كان بفعلِ ذلك فاسقاً عندهم»[(٢)].

وخلاصة القول من هذا التوجيه أن (رجع) فعل ماضٍ تام مكتف بفاعله و(كفاراً) حال مؤول بمشتق، وهذا الوجه هو الظاهر، ويكونُ المعنى: لا ترجعوا كافرين بعد فراقي موقفي هذا أو بعد حياتي[(٣)]، فإن رجوعكم عن الحق كفر وبعد عن الإسلام وسيضرب بعضكم رقاب بعض فتتقاتلون بينكم، فههنا حالان من الضمير من (ترجعوا)، أو يكون المعنى: لا ترجعوا كافرين أي متشبهين بهم في حالة قتل بعضكم رقاب بعض، وهذا المعنى اختاره القاضي عياض والنووي، قال القاضي: «وهذا أولى مما يتأول عليه الحديث»[(٤)]، وقد جرى بين الأنصار كلام بمحاولة اليهود بتذكيرهم بآبائهم حتى ثار بعضهم إلى بعض في السلاح فأنزل اللَّه تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ءَايَـٰتُ ٱللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُۥ﴾ [آل عمران: ١٠١] أي تفعلون فعل الكفار[(٥)]، كما أن سياق الحديث يؤيد اختيار القاضي والنووي[(٦)]، فقد جاء في خطبة الوداع: «**إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام**»، ثم قال ﷺ: «**ليبلغ الشاهد الغائب، لا ترجعوا بعدي كفاراً**...»، فكأن النص الأخير شرح لما تقدم من تحريم بعضهم على بعض، ويكون هذا المعنى موافقاً لقول ابن عبد البر السابق.

---

(١) ـ: عمدة القاري: ٢/ ١٨٧.

(٢) التمهيد: ٤/ ٢٤٣، ١٦/ ٣١٢.

(٣) ـ: إكمال المعلم: ١/ ٣٢٥، المنهاج: ٢/ ١٣٢.

(٤) إكمال المعلم: ١/ ٣٢٤.

(٥) ـ: م.ن: ص.ن.

(٦) ـ: شرح صحيح: ٢/ ١٣٢، عمدة القاري: ٢/ ١٨٧.

وفي اختيار الرسول ﷺ لفظ (ترجعوا) من البلاغة بمكان، ففيها أن من خلع ربقة الإسلام فقد رجع عن الحق وهو مدبر غير مقبل، وأن حالكم قبل الإسلام كان هو القتل فيما بينكم، فمن رجع عن الإسلام فيكون حاله كما كان، ولهذا فالظاهر أن (رجع) فعل تام جاء بمعناه واللَّه أعلم.

الوجه الثاني: أن يكون (رجع) في الحديث بمعنى صار، وهو اختيار ابن مالك في هذا الحديث إذ قال: «مما خفي على أكثر النحويين استعمال (رجع) كـ(صار) معنىً وعملاً، ومنه قوله ﷺ: «**لا ترجِعوا بعدي كفاراً**» أي لا تصيروا»[(١)]، فيكون (رجع) من الأفعال الناقصة التي تقتضي الاسم المرفوع والخبر المنصوب، واختار العيني[(٢)] هذا القول مستشهداً بقول ابن مالك السابق، والمعنى على هذا التوجيه: لا تصيروا بعد فراقي موقفي هذا أو بعد مفارقتي الدنيا كافرين[(٣)]، وأما (يضرب بعضكم رقاب بعض) فقد ذكر العيني لها عدة تقديرات[(٤)] منها:

١ ـ أن يكون صفة لـ(كفاراً) أي لا تصيروا بعدي كفاراً متصفين بهذه الصفة، وهذا التقدير بعيد، لأن الصفة قيد للموصوف، ويفهم منه أنكم إن لم تقاتلوا بعضكم فيجوز الرجوع كافرين وهو باطل.

٢ ـ أن يكون (يضرب بعضكم رقاب بعض) حالاً من الضمير في (ترجعوا) والتقدير: لا تصيروا كفاراً حال ضرب بعضكم رقاب بعض أو لا تكفروا حال ضرب بعضكم بعضاً أي لا تتشبهوا بفعل الكفار، وهذا التقدير أولى من التقدير الأول لأن الجملة الفعلية مخاطب بها الصحابة الكرام فتكون عائدة على الضمير، فالنهي متوجه إليها ضمناً لأن الحال وصاحب الحال شيء واحد في الواقع واللَّه أعلم.

ولا بد من التنبيه على أن بعض الرواة ضبط (يضرب) بإسكان الباء كما قال القاضي عياض، ونسبه القاضي إلى عدم الضبط، بل أحال المعنى حينئذٍ[(٥)].

ولعل المعنى على تقدير إسكان الباء من (يضرب) أن يكون مجزوماً بأداة

---

(١) شواهد التوضيح: ١٩٧.

(٢) ـ: عمدة القاري: ٢/ ١٨٧.

(٣) ـ: م.ن: ص.ن.

(٤) ـ: م.ن: ص.ن.

(٥) ـ: إكمال المعلم: ١/ ٣٢٤.

مضمرة، والتقدير: فإن فعلتم ذلك يضرب بعضكم رقاب بعض، وقد نقل القاضي عياض عن الخطابي قوله: «معناه لا يكفِّر بعضكم بعضاً فتستحلوا قتال بعضكم بعضاً»[١]، وهذا المعنى قريب من تقدير الجزم في يضرب واللَّه أعلم، إلا أن المثبت من معالم السنن غير ما نسبه إليه القاضي، فذكر الخطابي[٢] أن الحديث يتأول على وجهين: إما أن يكون معنى الكفار المتكفرين بالسلاح، يقال: تكفر الرجل بسلاحه إذا لبسه فكفر به نفسه أي سترها وإما بمعنى لا ترجعوا بعدي فرقاً يضرب بعضكم بعضاً فتشابهون الكفار في ضرب بعضهم بعضاً، وأما المسلمون فهم متآخون.

---

(١) ـ: إكمال المعلم: ١/ ٣٢٤.
(٢) ـ: معالم السنن: ٤/ ٢٩١.

المطلب الثالث

دلالة الفعل المضارع

وفيه حديثان.

الحديث الأول: عن أبي هريرة أن رسول اللَّه ﷺ قال: «**لا يزني الزاني حين يَزْني وهو مؤمنٌ، ولا يشربُ الخمرَ حين يشربُ وهو مؤمنٌ، ولا يسرقُ السارقُ حين يسرِقُ وهو مؤمنٌ، ولا ينتهبُ نُهبةً يرفعُ الناسُ إليه فيها أَبصارَهم وهو مؤمنٌ**»[١].

دلالة الفعل المضارع في الحديث:

اختلف النحاة في دلالة الفعل المضارع من حيث دلالته الزمنية، وقد أورد أبو حيان الأقوال فيه وهي خمسة[٢]:

١ ـ أن لا يكون إلا مستقبلاً وهو مذهب الزجاج.

٢ ـ أنه مختص بالحال.

٣ ـ أنه مشترك للحال والاستقبال، وهو ظاهر كلام سيبويه إذ قال: «وأما بناء ما لم يقع فإنه قولك آمراً اذهب... ومخبراً يقتل ويذهب... وكذلك بناء ما لم ينقطع وهو كائن إذا أخبرت»[٣]. فالفعل المضارع يكون لما لم ينقطع وهو كائن، أي للحال مستمراً إلى الاستقبال، وهو قول الجمهور، واختاره ابن الحاجب[٤] وابن مالك[٥] والفاكهي[٦].

٤ ـ أنه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال، وهو مذهب أبي علي الفارسي وغيره، واختاره الرضي وقال: «وهو أقوى لأنه إذا خلا من القرائن لم يحمل

---

(١) صحيح البخاري: ١١٩٩ ـ (٦٧٧٢)، مسلم: ٢٧ ـ (٥٧) واللفظ للبخاري.
(٢) ـ: ارتشاف الضرب: ٣/ ٥ وـ: الدلالة الزمنية للأفعال: ٩٩.
(٣) الكتاب: ١/ ١٢.
(٤) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٢٢٦.
(٥) ـ: شرح التسهيل: ١/ ٢٥.
(٦) ـ: شرح الحدود النحوية: ٥٠.

إلا على الحال، ولا يصرف إلى الاستقبال إلا بقرينة»[(١)].

٥ ـ أنه حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال. ولعل صاحب هذا القول قال به لصعوبة تحديد معنى الحال، فهل هو (الآن) الفاصل بين الزمانين أم أكثر من ذلك، فإن المتكلم إذا تلفظ بالمضارع فإن اللفظ ينقضي قبل المعنى غالباً كما في (يصلي)، ولهذا فقد حقق الرضي في معنى الحال عند النحاة فقال: «والحال عند النحاة غير الآن المختلف في كونه زماناً بل هو ما على جنبتي الآن من الزمان مع الآن.. ومن ثم نقول: إن (يصلي) من قولك (زيد يصلي) حال مع أن بعض صلاته ماض وبعضها باق، فجعلوا الصلاة الواقعة في الآنات الكثيرة المتتالية واقعة في الحال»[(٢)]، ووافقه السيد الشريف الجرجاني بقوله: «الحال في اللغة نهاية الماضي وبداية المستقبل»[(٣)]، وخلاصة القول أن الحال الزماني عند النحويين ما قارن لفظة جزءاً من معناه، وأن النظر في دلالة المضارع على الحال ـ سواء أكان مع الاستقبال أم عليه فقط ـ لم يقصد بها النحاة المعنى التجريدي للحال، فإن حال التخاطب معتبر عندهم، ولهذا فالحال عند النحاة ليس هو (الآن) أي المعنى التجريدي، بل هو مجموع الآنات المعتبرة حال التخاطب، كما أن الحال في الحقيقة ليس له حدود معينة زمانية، بل هو من أواخر الماضي وأوائل المستقبل مع الآن كما قال السيد الشريف، ولهذا ـ واللَّه أعلم ـ قالوا: إن الفعل المضارع يفيد التجدد لأن أوائل المستقبل دائماً تكون في دلالته، فالفعل المضارع له دلالة تجددية حتى لو كانت دلالته على الحال فقط.

ويبدو أن القول الثالث من أن المضارع يدل على الحال والاستقبال هو الظاهر ويشهد له الاستعمال واللَّه أعلم.

وأما القرائن المخلصة[(*)] للحال أو الاستقبال للمضارع فمنها (لا)، فإذا نفي

---

(١) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٢٢٦.

(٢) شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٢٢٦، وـ: شرح التسهيل: ١/ ٢٦.

(٣) التعريفات: ٥٠.

(*) ذكر الدكتور كمال إبراهيم بدري أن الظروف (الآن، اليوم..) لا تدخل في الزمن بل تدخل في السياق عن طريق الفعل، وتكون الظروف محددة للزمن الحال. الزمن في النحو العربي: ٢٠١، ويقصد بهذا الكلام أن الظروف قرائن محددة لما تضمنه الفعل من دلالته على الزمن، وليست هي التي دلت بذاتها على زمن الحال بل الفعل، لأن الفعل يتضمن الدلالة على الحدث والزمن، فالقرائن هي التي حددت الزمن المراد، فما رآه د. طالب =

المضارع بـ(لا) فبعض النحاة ذهب إلى أنها تخلصه للاستقبال، وقال أبو حيان[١]: إنه ظاهر مذهب سيبويه، إلا أن ابن مالك حقق في قول سيبويه فقال: «قول سيبويه في باب نفي الفعل (وإذا قال هو يفعل أي هو في حال فعل، فإن نفيه ما يفعل، وإذا قال هو يفعل ولم يكن الفعل واقعاً فنفيه لا يفعل)، فاستعمل (ما) في نفي الحال و(لا) في نفي المستقبل، وهذا لا خلاف في جوازه، وليس في عبارته ما يمنع من إيقاع غير (ما) موقع (ما) ولا من إيقاع غير (لا) موقع (لا)»[٢]، وإليه ذهب الرضي[٣]، والظاهر أن المضارع إذا نفي بـ(لا) يكون أقرب إلى الاستقبال منه إلى الحال كما يفهم من كلام سيبويه، أي أن الغالب حمله على الاستقبال.

ولعل القول بأن القرائن اللفظية والمعنوية هي التي تحدد الزمن المنفي أقرب إلى الصواب، فقد يرد المضارع منفياً بـ(لا) ويراد به نفي الدوام كما قال الزركشي[٤]، وهذا القول ذهب إليه الدكتور طالب الزوبعي[٥] واللَّه أعلم.

توجيه الحديث نحوياً:

تقدم أن الظاهر أن الفعل المضارع يدل على الحال والاستقبال على الاشتراك، وأن القرائن هي التي تعين المراد، وقد يبقى على حاله من عدم الخلوص لأحد الزمانين إذا قصد المتكلم ذلك. وأما في الحديث فإن الفعل المضارع (يزني، يشرب، يسرق، ينتهب) من قوله ﷺ: «**لا يزني... لا يشرب... لا يسرق... لا ينتهب**» تحتمل أن تدل على الحال أو الاستقبال أو عليهما معاً، إلا أنه ﷺ حينما قال: «**حين يزني... حين يشرب... حين يسرق**» دل على أن المراد وقت الفعل أي حال الفعل، ولو لم يحدد الرسول ﷺ حال الفعل لتغير المعنى، وكان المعنى: من يزني، مثلاً ـ فعلاً أو من يعزم على الزنا في المستقبل غير مؤمن، وليس المراد هذا لأن المقصود أن مرتكب تلك الكبائر يسلب عنه اسم الإيمان حال الفعل[٦]، قال ابن قتيبة في تأويل هذا الحديث: «يريد

= الزوبعي من أن في كلامه تناقضاً ليس صحيحاً واللَّه أعلم، و-: الدلالة الزمنية في الأفعال: ١٠٢.

(١) ـ: ارتشاف الضرب: ٢/ ٥. (٢) شرح التسهيل: ١/ ٢٨.
(٣) شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٢٣٢.
(٤) ـ: البرهان في علوم القرآن: ٤/ ٣٥٣.
(٥) ـ: الدلالة الزمنية في الأفعال: ٢١٥.
(٦) ـ: المفهم: ١/ ٢٤٧.

في وقته ذلك لأنه قبل ذلك الوقت غير مصر فهو مؤمن، وبعد ذلك الوقت غير مصر فهو مؤمن تائب ـ ومما يزيد في وضوح هذا الحديث الآخر: «**إذا زنى الزاني سُلِبَ الإيمانُ فإنْ تابَ أُلبِسَه**»»[(١)]، والحديث يستدل به على أن الفعل المضارع يدل على الحال والاستقبال، ولو دل على الحال فقط لما قال رسول اللَّه ﷺ: «**حين يزني**» بأن يؤقت سلب الإيمان بحال الفعل، كما إن قوله ﷺ: «**وهو مؤمن**» الواو فيه حالية، والجملة من المبتدأ والخبر في محل نصب حال، أي لا يفعل الفعل حال إيمانه، فما احتمله ابن حجر من أن يكون المعنى «إن فاعل ذلك يؤول أمره إلى ذهاب الإيمان»[(٢)] غير صحيح واللَّه أعلم.

وقد احتمل بعض العلماء أن يكون الفعل (لا يزني... لا يشرب...) على النهي لا على الخبر، قال ابن حجر: (قال الخطابي: كان بعضهم يرويه ولا يشرب، بكسر الباء على معنى النهي)[(٣)].

والصواب أن ما رواه البعض بالجزم لا يصح، فإن نظم الكلام لا يعطيه ولا تساعده الرواية، فلو كان على النهي لما بقي للتقييد بالظرف فائدة، فكيف يكون على النهي ويؤقت بالظرف؛ فإن الزنى منهي عنه في جميع الملل وليس مختصاً بالمؤمنين كما قال ابن حجر[(٤)]، بيد أن العلماء قالوا: «لا خلاف بين أهل السنة أن هذا الحديث ليس على ظاهره، وأن المعاصي لا تخرج أحداً من سواد أهل الإيمان»[(٥)]، وقد يكون من أسباب ذكر المصطفى ﷺ لهذا الحديث لئلا يطمع طامع في ما جاء عن أبي ذر عن النبي ﷺ أنه قال: «**أتاني جبريل ـ عليه السلام ـ فبشرني أنه مَنْ ماتَ من أُمتِك لا يشركُ باللَّهِ شيئاً دَخَلَ الجنَّةَ**» قلت: «**وإن زنى وإن سرق؟**»، قال: «**وإن زنى وإن سرق**» وفي رواية قالها ثلاثاً ثم قال في الرابعة: «**على رغمِ أنفِ أبي ذرّ**»[(٦)]، فلئلا يطمع طامع فيرتكب الزنى والسرقة اتكالاً على حديث أبي ذر قال رسول اللَّه ﷺ: «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن...**».

أو يقال: إن حديث المسألة: «**لا يزني الزاني حين يزني...**» هو الذي دعا

---

(١) تأويل مختلف الحديث: ١١٥.
(٢) فتح الباري: ١٢/ ٦٢.
(٣) م.ن: ص.ن.
(٤) ـ: فتح الباري: ١٢/ ٦٢.
(٥) إكمال المعلم: ١/ ٣١١.
(٦) صحيح مسلم: ٣٤ ـ (٩٤).

أبا ذر ليسأل عمن زنى وسرق، فكأن أبا ذر استبعد أن يكون الزاني والسارق يدخل الجنة لمعرفته بحديث «**لا يزني الزاني**...»، ولهذا أعادها أبو ذر ثلاث مرات ليتأكد من الرسول ﷺ.

ولا شك في أن معرفة السابق من اللاحق في الحديث تعين على فهم المراد.

وقد أكثر العلماء من تأويل قوله ﷺ في حديث المسألة (وهو مؤمن) بعد أن تقدم عن القاضي عياض أن أهل السنة لا يجرون الحديث على ظاهره، وأكثر شراح الحديث اختاروا قول ابن عباس: (ينزع منه نور الإيمان)[١]، لأنه من يزني ـ مثلاً ـ لا يجتمع الإيمان الذي هو التصديق والمعرفة باللَّه سبحانه وتعالى مع الفعل القبيح فكيف يكون عارفاً باللَّه محباً له مصدقاً بأن اللَّه يراه وهو في حال الفعل، ولهذا سلب الإيمان منه، وكما جاء في الحديث المرفوع عن ابن عباس: «**فإن شاء أنْ يردَّه إليه ردَّه**»[٢]. ولا بد من الإشارة إلى أن النُّهْبَةَ في الحديث ٱسمٌ لما يُنتهب من المال وغيره[٣]، أي يؤخذ من غير قسمة ولا تقدير، أي لا يختلس شيئاً له قيمة عالية[٤] واللَّه أعلم.

الحديث الثاني: عن جندب بن سفيان البجلي قال: شهدت النبي ﷺ يوم النحر قال: «**مَنْ ذَبَحَ قبلَ أنْ يصليَ فليُعِدْ مكانَها أُخرىٰ، ومَنْ لم يذبحْ فليذبحْ**»[٥].

دلالة الفعل المضارع في الحديث:

الفعل عموماً ـ عند النحاة ـ يدل على الحدث مقترناً بزمان، قال سيبويه: «وأما الفعل فأمثلته أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع»[٦]، وقال الزمخشري: «والفعل ما دل على اقتران حدث بزمان»[٧]، وهذا الأمر لا خلاف فيه، وأما تجريد الفعل ليدل على الزمان فقط فلم يرد إلا في الأفعال الناقصة على قول بعض النحاة، فقد ذكر ابن يعيش أن الفعل الحقيقي يدل على معنى وزمان، وأما الأفعال الناقصة ـ كان

(١) ـ: إكمال المعلم: ١/ ٣١١، المفهم: ١/ ٢٤٧، فتح الباري: ١٢/ ٥٩.
(٢) ـ: فتح الباري: ١٢/ ٥٩.
(٣) ـ: مقاييس اللغة: ٩٦٤.
(٤) ـ: المفهم: ١/ ٢٤٥.
(٥) صحيح البخاري: ١٠١٧ ـ (٥٥٦٢).
(٦) الكتاب: ١/ ١٢.
(٧) شرح المفصل: ٧/ ٢.

وأخواتها ـ فإنها «إنما تدل على ما مضى من الزمان فقط، ويكون تدل على ما أنت فيه أو على ما يأتي من الزمان، فهي تدل على زمان فقط فلما نقصت دلالتها سميت ناقصة»(١)، وسميت أفعالاً ـ في نظره ـ لأنها تصرفت تصرف الأفعال، فهي أفعال لفظية لا حقيقية(٢).

وأما أكثر النحاة كالرضي فلم يرتضوا هذا، والأفعال كلها عندهم تدل على الحدث والزمان، وأما الأفعال الناقصة فقد قال عنها الرضي: «وما قال بعضهم من أنها سميت ناقصة لأنها تدل على الزمان دون المصدر ليس بشيء، لأن كان في نحو كان زيد قائماً يدل على الكون الذي هو الحصول المطلق»، وسميت ناقصة عند أصحاب هذا القول لافتقارها إلى المنصوب وعدم الاكتفاء بالمرفوع، فهي ناقصة عن بقية الأفعال بالافتقار إلى شيئين(٣).

ومن قال إنها تدل على الزمان فقط ـ كابن يعيش من المتقدمين والدكتور كمال إبراهيم بدري من المحدثين(٤) ـ لا يبدو قوله صحيحاً، فكيف يصح مجيء المصدر منها إذا كانت للزمان فقط، فإن (كان) مصدرها (الكون) وهو مستعمل في العربية، فصحة مجيء المصدر تدل على صحة دلالتها على الحدث والزمن، فالصحيح أن الأفعال كلها تدل على الحدث والزمان، ولا يصح تجردها عن الحدث فتدل على الزمان فقط.

والظاهر أن النحاة متفقون على منع تجريد الأفعال غير الناقصة من دلالتها على الحدث، وأما الأفعال الناقصة فالصحيح أنها تدل على الحدث والزمان واللَّه أعلم.

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف الفقهاء في وقت الأضحية على عدة أقوال:

١ ـ فعند الإمام مالك لا يشرع الذبح إلا بعد صلاة الإمام وذبحه إلا أن يؤخر تأخيراً يتعدى فيه فيسقط الاقتضاء به.

٢ ـ وعند الإمام أبي حنيفة إذا فرغ الإمام من الصلاة والخطبة سواء أَذَبح أم لا، ومذهب الإمام أحمد قريب منه.

---

(١) شرح المفصل: ٧/ ٥٩.
(٢) م.ن: ص.ن.
(٣) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٢٩١، معاني النحو: ٢/ ٢٢٣.
(٤) ـ: الزمن في النحو العربي: ٨١.

٣ ـ وذهب الإمام الشافعي إلى جواز الذبح إذا طلعت الشمس ومضى قدر صلاة العيد وخطبتين، فإن ذبح بعد هذا الوقت أجزأه سواء أصلّى الإمام أم لا، وسواء أَذبح الإمام أضحيته أم لا، فالشافعي اعتبر الوقت دون الصلاة.

وأجمعوا على أن الذبح لأهل الحضر لا يجوز قبل الصلاة، وأجمعوا أيضاً على جوازه بعد صلاة الإمام ونحره[١].

واختلاف العلماء في هذه المسألة من دلالة الفعل (يصلي)، فهل الفعل على دلالته الأصلية، أي إنه يدل على الحدث والزمان، أم إنه يدل على الزمان فقط، وفي الحديث توجيهان:

التوجيه الأول: ذهب أصحاب هذا التوجيه إلى أن الفعل (يصلي) يدل على الحدث والزمان، لأن إطلاق الفعل وإرادة أحد جزأيه خلاف الظاهر[٢]، فهو مجاز مرسل من إطلاق الكل وإرادة الجزء، فالفعل في الحديث يدل على الحدث في أحد معنييه، ويؤيد هذا ما جاء في رواية مسلم عن رسول اللَّه ﷺ: «**مَنْ ذَبَحَ قبلَ الصلاةِ فليذبحْ شاةً مكانَها، ومَنْ لمْ يكنْ ذَبَحَ فليذبحْ على ٱسم اللَّهِ**»، فـ(الصلاة) في الحديث مصدر، وهو يدل على الحدث المطلق، ولا يصح إرادة الوقت هنا قطعاً؛ لأن فيه صرف اللفظ من دلالته إلى دلالة أخرى، فالمصدر يدل على الحدث، ولا يدل على الزمان، وصرفه إلى الزمان يعني صرفه من المصدرية إلى الظرفية، وهو بعيد في العربية واللَّه أعلم.

ولهذا فالظاهر أنه لا تجزئ الأضحية في حق من لم يصل صلاة العيد أصلاً؛ لأن الرواية جاءت بلفظ (قبل أن يصلي) وبلفظ (قبل الصلاة) فالكلام موجه للمخاطبين ومن يحمل عليه من بعدهم، ومذهب الإمام مالك وأبي حنيفة وأحمد رحمهم اللَّه جواز الأضحية بعد صلاة الإمام ـ على خلاف في نحره ـ سواء أصلّى المضحي أم لا[٣]، وظاهر الحديث يوجب الصلاة للمضحي أيضاً، ولهذا قال ابن دقيق العيد: «إلا أنه إن أجرينا على ظاهره ـ أي ظاهر الحديث ـ اقتضى أنه لا تجزئ الأضحية في حق من لم يصل صلاة العيد أصلاً، فإن ذهب إليه أحد فهو أسعد الناس بظاهر هذا الحديث»[٤]، إلا أن يقال إن المعتبر صلاة الإمام، ويدل

---

(١) ـ: فتح الباري: ١٠/ ٢٨.
(٢) ـ: إحكام الأحكام: ٣/ ١٣٨.
(٣) ـ: إحكام الأحكام: ٣/ ١٤٣.
(٤) ـ: م.ن: ص.ن.

عليه ما جاء في رواية مسلم: «**مَنْ كانَ ذَبحَ أُضحيتَه قبلَ أَنْ يصليَ ـ أو نُصليَ ـ فليذبحْ مكانَها أخرى**»[١]. فجاءت الرواية بلفظ (نصلي) ويكون المراد بها صلاة الإمام بالحاضرين، إلا أنه يشكل عليه أن الشك من الراوي كما استظهره النووي[٢].

التوجيه الثاني: وذهب أصحاب هذا التوجيه إلى أن المراد من (يصلي) وقت الصلاة وليس فعلها ـ وهو مذهب الشافعي كما تقدم ـ فيكون من باب تجريد الفعل المضارع غير الناقص عن الحدث فتبقى دلالته على الزمان، وهو ما لم يقل به أحد من النحاة، ويكون من قبيل المجاز كما تقدم، وحجتهم أنه جاء في إحدى الروايات (من ذبح قبل الصلاة) ـ وقد تقدم ذكر هذه الرواية ـ، فقالوا: إن (أل) في (الصلاة) للعهد وليس لتعريف الحقيقة، وإذا أريد بها تعريف العهد انصرف إلى صلاة رسول اللَّه ﷺ، قال ابن دقيق العيد: «ولا يمكن اعتبار حقيقة ذلك الفعل في حق من ذبح بعد تلك الصلاة في غير ذلك الوقت، فتعين اعتبار وقتها»[٣]، وأما اعتبار الخطبتين أيضاً عند الشافعية فلأنهما مقصودتان في هذه العبادة[٤] ـ وهي الصلاة.

والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ صحة التوجيه الأول ولا سيما قول أبي حنيفة؛ لأن الفعل المضارع يدل على الحدث والزمان، ولعل ما قاله ابن دقيق العيد من الأخذ بظاهر الحديث بعدم صحة الأضحية لغير المصلي أصل قوي من جهة العربية ومن جهة الرواية، فإن اللفظ يدل على وجوب صلاة المضحي.

---

(١) صحيح مسلم: ٥١٢ ـ (١٩٦).
(٢) ـ: المنهاج: ٧/ ٣٩.
(٣) إحكام الأحكام: ٣/ ١٣٩.
(٤) ـ: م.ن: ص.ن.

المطلب الرابع

دلالة أفعل التفضيل

وفيه حديث واحد.

عن أبي هريرة قال: سمعت رسولَ اللَّه ﷺ يقولُ: «**مَنْ أَنْفَقَ زَوجينِ مِنْ شيءٍ مِنَ الأشياءِ في سبيلِ اللَّه دُعِي مِنْ أبوابِ ـ يعني ـ الجنة يا عبدَ اللَّه هذا خيرٌ، فَمَنْ كانَ منْ أَهْلِ الصلاةِ دُعِيَ مِنْ بابِ الصلاةِ، ومَنْ كانَ مِنْ أهلِ الجهادِ دُعِيَ مِنْ بابِ الجهادِ، ومَنْ كانَ مِنْ أَهلِ الصدقةِ دُعِيَ منْ بابِ الصدقةِ، ومَنْ كانَ من أهلِ الصيام دُعِيَ من بابِ الصيامِ وبابِ الريّانِ، فقال أبو بكر: ما على هذا الذي يُدعىٰ من تلكَ الأبوابِ مِنْ ضرورةٍ، وقال: هل يُدْعىٰ منها كلِّها أحدٌ يا رسولَ اللَّه؟ قال: نعم وأَرجو أنْ تكونَ منهم يا أبا بكر**»[(١)].

دلالة أفعل التفضيل في الحديث:

أفعل التفضيل من الأسماء التي وردت عن العرب، وقد عرفه الرضي بقوله: «هو المبني على أفعل لزيادة صاحبه على غيره في الفعل أي في الفعل المشتق منه»[(٢)]. وعرفه أبو حيان بقوله: «هو الوصف المصوغ على أفعل دالاً على زيادته في محل بالنسبة إلى محل آخر»[(٣)]. ويلاحظ أن التعريفين لم يذكر فيهما (التفضيل) بل ذكر (الزيادة) ليشمل نحو أجهل وأبخل مما يدل على زيادة النقص لا على الفضل، وإن أجيب بأن المراد من الفضل الزيادة مطلقاً في كمال أو نقص[(٤)].

فأفعل التفضيل ما دل على زيادة لصاحبه على غيره، فلا يكون مساوياً لصاحبه في أصل الشيء على ما ذكره الرضي وأبو حيان، لأن أفعل التفضيل جيء به للمفاضلة بين الشيئين أو الأشياء، غير أن بعض النحاة لم يجعلوا ذلك مطلقاً

(١) صحيح البخاري: ٦٥١ ـ (٣٦٦٦).
(٢) شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٢١٢.
(٣) ارتشاف الضرب: ٣/ ٢١٩.
(٤) ـ: حاشية الصبان على شرح الأشموني: ٣/ ٤٣.

وأصلاً لا يعدل عنه، فرأوا أن اسم التفضيل يدل على الزيادة في أصل الفعل غالباً وليس مطلقاً، ومن هنا قال الزركشي: «قد يجيء ـ أي أفعل التفضيل ـ مجرداً عن معنى التفضيل فيكون للتفضيل لا للأفضلية»(١)، كما في قول القائل: الإيمان أفضل من الكفر لا يعني تشابه الإيمان والكفر في الفضل واشتراكهما فيه، فالفضل للإيمان دون الكفر(٢)، وذهب الرضي(٣) وابن يعيش(٤) إلى أن الأحسن والأفضل قد يأتي بمعنى الحسن والفاضل، بل جعل المبرد(٥) وضع (أفعل) موضع الفاعل مطرداً، إلا أن أبا حيان صحح قصره على السماع(٦).

وقد ذهب المبرد(٧) إلى أن (أهون) من قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧] بمعنى هين، فاسم التفضيل لم يأت للمفاضلة، وبه قال الزركشي(٨) والفيروزآبادي(٩)، وقال الرضي في تعليل المسألة: «إذ ليس شيء عليه تعالى أهون من شيء»(١٠)، وقال الدكتور فالح الحمداني: «وردت أحاديث كثيرة على هذه الصيغة (أفعل من)، وقد جاءت المشبهات فيها بين أمور غيبية وأمور تتصل بذات اللّٰه سبحانه وصفاته... ومن الصعوبة بمكان معرفة نصيب كل من هذه المتشبهات من الصفة المشتركة بينها وبين ما شبهت به»(١١)، ويمكن القول: إن من هذا الباب ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا نُرِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ إِلَّا هِىَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا﴾ [الزخرف: ٤٨]، فظاهر المعنى: ما من آية من التسع إلا هي أكبر من كل واحدة منها، فتكون واحدة فاضلة مفضولة في حالة واحدة، وأجاب الزمخشري بقوله: «الغرض بهذا الكلام أنهن موصوفات بالكبر لا يكدن يتفاوتن فيه، وكذلك العادة في الأشياء التي تتلاقى في الفضل وتتفاوت منازلها فيه التفاوت

---

(١) البرهان في علوم القرآن: ٤/ ١٩٩.
(٢) ـ: الصورة البيانية في الحديث النبوي الشريف: ١٢١.
(٣) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٢١٧.
(٤) ـ: شرح المفصل: ٦/ ١٠٣.
(٥) ـ: المقتضب: ٣/ ٢٤٧.
(٦) ـ: البحر المحيط: ١/ ١٤٤.
(٧) ـ: م.ن: ٣/ ٢٤٥.
(٨) ـ: البرهان في علوم القرآن: ٤/ ١٩٥، معاني النحو: ٤/ ٦٨٤.
(٩) ـ: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: ٥/ ٣٥٦.
(١٠) شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٢١٧.
(١١) الصورة البيانية في الحديث النبوي الشريف: ١٢١ ـ ١٢٢.

اليسير، أن تختلف آراء الناس في تفضيلها، فيفضل بعضهم هذا وبعضهم ذاك»[١]، فتكون الأفضلية لا في نفس الأمر بل باعتبار الناظر، وهو وجه بديع في تفسير الأفضلية بالنسبة لأفعل التفضيل، فاسم التفضيل ـ على ما يفهم من كلام الزمخشري ـ لا يشترط فيه أن تكون المفاضلة فيه في نفس الأمر ـ أعني الواقع أو الخارج ـ بل يكفي فيه أن تكون المفاضلة عند المتكلم أو الرائي، وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، فالمفاضلة موجودة ولكن لا في نفس الأمر، فالكل هين عليه أي ابتداء الخلق أو إعادته غير أن الكلام بالنظر إلى المخلوقين، فالإعادة بالنسبة لهم أسهل من ابتداء الشيء، وفي كلام الدكتور فاضل السامرائي ما يشير إلى هذا المعنى وإن لم يصبه مباشرة، إذ قال عن الآية: «وأرى أن في هذا مفاضلة أيضاً، وذلك لأن الإعادة أسهل من الابتداء بالنسبة إلى عقولنا، وإن لم يكن شيء أهون من شيء عليه سبحانه غير أن الكلام جاء على سبيل المحاجة، فإنهم كانوا يستبعدون البعث حتى قال قائلهم: (من يحيي العظام وهي رميم) فقال لهم: إن الإعادة أسهل من البدء»[٢]، ومما يؤيد أن المفاضلة لا يشترط فيها أن تكون في نفس الأمر وأنها تصح بالنظر للمتكلم أو للسامع أن المتكلم قد يفاضل بين شيئين فيعطي الأفضلية لأحد الأمرين على الآخر وهو في نفس الأمر ليس كذلك.

ويؤيد ما ذكر قول الرضي[٣]: «وقال علي رضي اللَّه عنه: (اللهم أبدلني بهم خيراً مني) أي في اعتقادهم لا في نفس الأمر، فإنه ليس فيهم خير (وأبدلهم بي شراً مني) أي في اعتقادهم أيضاً، وإلا فلم يكن فيه كرم اللَّه وجهه شر، ومثله قوله تعالى: ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا﴾ [الفرقان: ٢٤]» ومعنى الآية ـ واللَّه أعلم ـ إن أمكن أن يكون لأصحاب النار خيرية ـ على سبيل التنزل ـ فإن أصحاب الجنة خير مستقراً من أصحاب النار واللَّه أعلم.

فأفعل التفضيل لا يكون إلا على بابه، ولكن قد لا تكون المفاضلة في نفس الأمر بل بالنظر للمتكلم أو السامع. وقد ذهب السيوطي إلى أن أفعل التفضيل قد لا يراد به المفاضلة في الحديث النبوي، واستشهد بحديث رسول اللَّه ﷺ: «**أَلَا أخبرُكُم بأبغضِكم إليّ وأَبعدِكم منّي مجالسَ يومَ القيامةِ أساوئكم أخلاقاً**». فقال

(١) الكشاف: ٤/ ٢٤٩.
(٢) معاني النحو: ٤/ ٦٨٥.
(٣) شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٢١٥.

السيوطي: «فإن الظاهر أنه أراد غير المفاضلة كأنه قال بغيضكم، فإنه عليه السلام ما كان يبغض أحداً من أصحابه وأمته وهم المخاطبون بهذا الكلام»(١). والظاهر أن (أبغضكم) على بابه، ولكن لا يراد به أنهم كذلك في نفس الأمر بل في اعتقاد السامع والله أعلم.

توجيه الحديث نحوياً:

يستعمل لفظ (خير) اسماً من أسماء التفضيل، والأصل فيه (أخير) على وزن (أفعل)، إلا أن العرب لكثرة استعمالهم له حذفوا منه الهمزة(٢). وإذا كان نكرة فتأتي (من) بعده إلا أنه قد تحذف من مع مفضولها، ويكثر ذلك في الخبر، كقول الله تعالى: ﴿قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾ [البقرة: ٦١] وكقولنا: (الله أكبر)(٣). وأما لفظ (خير) في حديث المسألة فله وجهان:

الوجه الأول: أن يكون (خير) ليس على بابه، فلا يكون من أفعل التفضيل بل هو بمعنى فاعل، وقد ذهب ابن حجر إلى هذا التأويل، ولعله قال هذا باعتبار أن أبواب الجنة كلها خير فليس باب أفضل من باب، قال ابن حجر: «لفظ (خير) بمعنى فاضل لا بمعنى أفضل، وإن كان اللفظ قد يوهم ذلك»(٤). وقد تقدم عن النحاة أن منهم من رأى صحة مجيء أفعل التفضيل بمعنى فاعل، ويرى ابن حجر أن فائدة العدول عن اسم الفاعل إلى أفعل التفضيل زيادة ترغيب السامع في طلب دخوله من الباب الذي يدعى إليه(٥).

الوجه الثاني: أن يكون (خير) على بابه ويراد به أنه الأخير والأفضل، وذلك لخصوصية من أنفق زوجين في سبيل الله. وتكون الأفضلية باعتبار المتكلم وهو باب الجنة، فكأن الباب قصد أن الأفضل له دخول العبد منه، فتكون مزية للباب الذي يدخل منه العبد، فكل باب يتشوف لدخول المؤمنين منه حرصاً على هذا الفضل، وهو وجه بلاغي بديع ذكره الرسول ﷺ لبيان فضيلة من أنفق زوجين في سبيل الله، و(زوجين) في الحديث نكرة في سياق شرط فيعم، فالمقصود أي زوجين من أي شيء مما ينفق في سبيل الله.

---

(١) عقود الزبرجد على مسند الإمام أحمد: ٢/ ١٠٣.
(٢) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ٢١٢، ارتشاف الضرب: ٣/ ٢١٩.
(٣) ـ: ارتشاف الضرب: ٣/ ٢٢٨، البرهان في علوم القرآن: ٤/ ١٩٤.
(٤) فتح الباري: ٧/ ٣٧.
(٥) ـ: م.ن: ص.ن.

فـ(خير) في الحديث على بابه، وقد جاء موافقاً للغالب من أقوال النحاة، والأفضلية ههنا باعتبار المتكلم لا بنفس الأمر، فكأن كل باب يقول: يا عبد اللَّه هذا أفضل من بقية الأبواب بالنسبة لي، لأنه يريد تحصيل الفضل بدخول المنفق الزوجين في سبيل اللَّه واللَّه أعلم.

ولا بد من الإشارة إلى أن حذف المعمول في باب أفعل التفضيل يفيد فائدة لا تحصل بذكر (من مع مفضولها)، فقولنا: (اللَّه أكبر) فيه فائدة لا تحصل بقولنا: (اللَّه أكبر من الظالم) مثلاً، فإن حذف المعمول يفيد عموم الحكم لأفعل التفضيل، وهو لا يؤتى به ـ أي الحذف ـ إلا في مقامات معينة وحبذا لو تدرس. وقد ورد حذف (من مع معمولها) في القرآن كما تقدم وفي الأحاديث أيضاً، ومنه قول الرسول ﷺ: «**رأيت الليلة رجلين أتياني فصعدا بي الشجرة وأدخلاني داراً هي أحسن وأفضل، ولم أر قط أحسن منها، أما هذه الدار فدار الشهداء**»(١). فحذف المعمول يفيد عموم الحسن والفضل لهذه الدار التي أعدت للشهداء في سبيل اللَّه.

---

(١) صحيح البخاري: ٥٠٠ ـ (٢٧٩١).

المطلب الخامس

دلالة اسم الفاعل

وفيه حديث واحد.

عن جبير بن مطعم رضي اللَّه عنه قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**لي خمسةُ أسماءٍ: أنا محمدٌ وأحمدُ، وأنا الماحي الذي يمحو اللَّهُ بي الكفر، وأنا الحاشرُ الذي يُحشر الناسُ على قَدَمِي، وأنا العاقِب**»[١].

دلالة اسم الفاعل في الحديث:

اسم الفاعل «ما اشتق من فعل لمن قام به بمعنى الحدوث»[٢]. فاسم الفاعل له ثلاث دلالات كما يفهم من التعريف:

الأولى دلالة الحدث لأن اسم الفاعل مشتق من المصدر أو من الفعل على الخلاف في المسألة[٣]، والمصدر هو الحدث، وأما الفعل فأحد معنييه هو الحدث.

والثانية هي الحدوث، فإن دلالة (ضارب) مثلاً تختلف عن دلالة (يضرب) لا من حيث إن في (ضارب) دلالة على من قام به الحدث تضمناً حسب، بل لما في (ضارب) من معنى الحدوث والاستمرار، وبهذا اختلف اسم الفاعل عن الصفة المشبهة، فإن الصفة المشبهة لا حدث فيها ولا حدوث، ويُقصد بـ(الحدوث) فعل الفاعل.

والدلالة الثالثة في اسم الفاعل هي دلالته على من قام به الفعل.

فدلالات اسم الفاعل ثلاثة الحدث والحدوث ومن قام بالحدث، وهو ما عبّر عنه الدكتور عماد عبد يحيى بالفاعلية في قوله: «والبادي لنا أن صيغة (فاعل) تمنح الوصف فاعلية وحركة ذاتية بخلاف صيغة (مفعول) التي تسلبه هذا المعنى»[٤]،

(١) صحيح البخاري: ٦٣١ ـ (٣٥٣٢).
(٢) شرح الرضي على الكافية: ٢/ ١٩٨.
(٣) ـ: م.ن: ص.ن.
(٤) البُنى والدلالات في لغة القصص القرآني. أطروحة دكتوراه: ٨٧.

فمفهوم الفاعلية هو الحدوث الذي نقصده من دلالة اسم الفاعل، وهذا المعنى لا يؤديه أي فعل أو وصف واللَّه أعلم.

فاسم الفاعل له دلالته الخاصة به. وذكر بعض النحاة أن اسم الفاعل قد يأتي بصيغته ويخرج عن معناه إلى معنى المفعول، فمن ذلك ما نقله الرضي من جواز أن يكون (عاصم) من قول اللَّه تعالى: ﴿قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ [هود: ٤٣] بمعنى معصوم، وجواز أن يكون (راضية) في قوله تعالى: ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٢١] بمعنى مرضية[١]. وإليه ذهب ابن مالك في قوله: «وربما خلف فاعل مفعولاً ومفعول فاعلاً فأشرت بالأول إلى كاسٍ بمعنى مكسوّ...»[٢]، وأجاز أن يكون دافق بمعنى مدفوق. وقال الرضي: «قالوا: وقد جاء فاعل بمعنى مفعول نحو ماء دافق أي ماء مدفوق وعيشة راضية أي مرضية»[٣].

وأما أصحاب المعاني والمفسرون فقد اختلفوا في التأويل، فذهب الفراء إلى تأويل (راضية) بمعنى مرضية[٤] وتأويل (دافق) بمعنى (مدفوق)[٥]، إلَّا أنّ الزجاجَ جعل (دافق) على النسب إلى الاندفاق أي من ماء ذي اندفاق[٦]، وأجاز ابن عطية أن يكون (دافق) بمعنى الفاعل، قال: «يصح أن يكون الماء دافقاً؛ لأن بعضَه يدفِق بعضاً أي يدفعه فمنه مدفوق»[٧]. والزمخشري لم يؤول (راضية) و(دافق) بمعنى المفعول بل جعلهما بمعنى النسب فـ(راضية) «منسوبة إلى الرضا كالدارع والنابل»[٨]، ومعنى (دافق) عنده «النسبة إلى الدفق الذي هو مصدر دفق كاللابن والتامر»[٩]، واحتمل أن يكون على الإسناد المجازي أيضاً، وأياً ما كان التأويل فلم يرجح مجيء اسم الفاعل بمعنى المفعول في الآيتين، بل حتى أنه لم يورده قولاً مرجوحاً. وذكر السمين الحلبي أن (راضية) بمعنى اسم الفاعل أي جعل العيشة راضية لمحلها وحصولها في مستحقها أو على النسب أي ذي رضا أو بمعنى

---

(١) شرح الرضي على الكافية: ٢/ ١٩٩.
(٢) ـ: شرح التسهيل: ٢/ ٤٣٩.
(٣) شرح الرضي على الكافية: ٢/ ١٩٩.
(٤) ـ: معاني القرآن: ٣/ ٨٢.
(٥) شرح التسهيل: ٢/ ٤٣٩.
(٦) ـ: معاني القرآن وإعرابه: ٥/ ٢٣٩.
(٧) المحرر الوجيز: ١٩٦٧.
(٨) الكشاف: ٤/ ٥٩١.
(٩) م.ن: ٤/ ٧٢٢.

المفعول أي مرضية[١]. لكن الرضي جعل تأويل اسم الفاعل بمعنى المفعول مرجوحاً، والأولى ـ عنده ـ أن يؤول على النسب كنابل وناشب أي صاحب نبل وصاحب نشب.

فيبدو مما تقدم أن تأويل اسم الفاعل بمعنى المفعول قد قال به بعض النحاة والمفسرين، لكن الأرجح أن يبقى على صيغته ومعناه، وكل نصّ أوهم التأويل فلا بد من الرجوع إلى أصل الصيغة وبيان المعنى فيه واللَّه أعلم.

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف العلماء في دلالة (الحاشر) في الحديث، وأما دلالة (الماحي) فقد جاء على أصله، فالرسول ﷺ يمحو الكفر، إلا أنه ﷺ من أدبه قال: يمحو اللَّه بي الكفر[٢]، فنسب الفعل حقيقة وأدباً إلى اللَّه تعالى، ولكن كان المحو به ﷺ فهو فاعل بالمعنى، كما يقال محوت الكتاب بالممسحة، فالممسحة هي فاعلة للمحو في الظاهر[٣]. وأما الحاشر فقد ذكر أن العلماء اختلفوا فيه: فذهب الكرماني إلى احتمال أن يكون المعنى (أنا أكون أول الحاشرين)[٤]. وقريب من هذا التأويل قول ابن حجر والعيني فذكرا أن المعنى (أنه يُحشر قبل الناس) وفسرا (قدمي) بمعنى أثري، قالوا: وهو موافق لقوله في الرواية الأخرى: «**يُحشرُ الناسُ على عقبي**»[٥]. ويقتضي هذا التأويل أنه ﷺ محشور فكيف يفسر به حاشر وهو اسم فاعل؟ ثم أجاب ابن حجر بأن إسناد الفعل إلى الفاعل إضافة، والإضافة تصح بأدنى ملابسة، فلما كان لا أمة بعد أمته لأنه لا نبي بعده نُسب الحشر إليه لأنه يقع عقبه[٦].

وابن حجر ـ رحمه اللَّه ـ كأنه لم يرض أن يكون اسم الفاعل بمعنى المفعول وهو موافق لقول الرضي كما تقدم، ولهذا جعل اسم الفاعل (الحاشر) في الحديث على بابه، إلَّا أنه لم يصب معنى اسم الفاعل في الحديث واللَّه أعلم.

---

(١) ـ: الدر المصون: ٦/ ٣٦٦.
(٢) يلاحظ ترتيب الألفاظ، فقد قدم اسم (اللَّه) ثم ثنى بنفسه وأخر الكفر، فلم يقل يمحو اللَّه الكفر بي، بل قدم الجار والمجرور على المفعول.
(٣) ـ: فتح الباري: ٦/ ٦٨١، عمدة القاري: ١٦/ ٩٧.
(٤) الكواكب الدراري: ١٤/ ١٣٣.
(٥) فتح الباري: ٦/ ٦٨١، عمدة القاري: ١٦/ ٩٧.
(٦) ـ: فتح الباري: ٦/ ٦٨١.

فيبدو أن (الحاشر) جاء على معنى اسم الفاعل وعلى بابه، فإن الرسول ﷺ ذكر الماحي والحاشر والعاقب، وهذه الثلاثة هي على صيغة اسم الفاعل، فالماحي كما فسّره الرسول ﷺ هو الذي يمحو اللَّه به الكفر، والعاقب جاء تفسيره بمعنى الذي ليس بعده نبي، كما جاء في رواية اختلف في رفعها أو أنها من قول الزهري أحد رواة الحديث[١]، وهو بمعنى اسم الفاعل، وعلى هذا فمعنى الحاشر ـ واللَّه أعلم ـ أنه لما كان الرسول ﷺ: «**أول من تنشق عنه الأرض**» كما في الحديث[٢]، فلا حشر يحصل أصلاً إلا إذا حُشر الرسول ﷺ، فهو الحاشر للناس، والناس يحشرون على أثره وعلى قدمه، فالرسول ﷺ محشور باعتبار أن اللَّه يحشره، وهو حاشر باعتبار أنه بحشره يحشر الناس، ولهذا قال ﷺ: «**على قدمي**» على أثره. فالحاشر مقيد بالجار والمجرور (على قدمي)، فهو ﷺ حاشر حقيقة لا مجازاً، والصيغة جاءت على أصلها فلا تأويل ولا تقدير، والدلالة السياقية أثرت في تحديد المعنى.

ولا بد من التنبيه على أن العلماء ذكروا أن الرسول ﷺ له من الأسماء أكثر من هذه الخمسة، وقد فصّلها القاضي عياض في كتابه (الشفاء بتعريف حقوق المصطفى)، وأما تخصيصه بهذه الأسماء في الحديث فقيل: لأنه لم يتسمّ بها أحد قبله[٣]، والأصح لأنها موجودة في الكتب المتقدمة معروفة عند الأمم السالفة[٤]، كما أن الماحي والحاشر والعاقب كلها تقتضي أنه ﷺ محمود، فمحو الكفر يحمد عليه، وحشر الناس من الضيق يوم القيامة يحمد عليه، وكونه ﷺ لا نبي بعده فتكون أمته شاهدة على الأمم السابقة يحمد عليه، واللَّه أعلم. وقد قال الطحاوي: «وكل هذه الأسماء مشتقة من صفاته ﷺ»[٥].

ولا بد من الإشارة إلى أن أسماءه ﷺ توقيفية، فلا يصح أن يسمى باسم لم يرد في القرآن أو في السنة لئلا يجترئ أحد على حضرته ﷺ.

---

(١) ـ: فتح الباري: ٦/ ٦٨١.
(٢) ـ: م.ن: ص.ن، الجامع الصغير: ١/ ٢٧٥.
(٣) ـ: فتح الباري: ٦/ ٦٧٩ ـ ٦٨٠.
(٤) إكمال المعلم: ٧/ ٣٢٣.
(٥) مشكل الآثار: ٢/ ٣٦.

المبحث الثالث

المنصوبات

وفيه ثلاثة مطالب .

المطلب الأول : المفعول به

المطلب الثاني : الاستثناء

المطلب الثالث : الحال

المطلب الأول

المفعول به

وفيه ثلاثة أحاديث.

الحديث الأول: عن ابن عمر رضي اللَّه عنهما أن رسول اللَّه ﷺ قال: «**الذي تفوتُهُ صلاةُ العصرِ كأنما وُتِرَ أهلُه ومالُه**»[١].

دلالة المفعول به في الحديث:

المفعول به هو ما وقع عليه فعل الفاعل[٢]، وهو واضح، وقد يحذف الفاعل فينوب المفعول عن الفاعل ويأخذ حكمه الإعرابي.

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف العلماء في توجيه (أهله وماله) بعد أن جاءت الرواية بالرفع والنصب كما قال أبو العباس القرطبي[٣]، ففي الحديث توجيهان:

التوجيه الأول: إذا كان التوجيه بالنصب فيكون (أهلَه) مفعولاً به لـ(وُتِر) المبني للمجهول، ويكون فاعل ما لم يسمّ فاعله عائداً على (الذي) أو (المفوّت الصلاة) المفهوم من الموصول وصلته، وقد اختلف العلماء في بيان المعنى على هذا الوجه بسبب اختلافهم في دلالة (وتر)، فقد ذكر الخطابي أن معنى وتر نقص أو سلب فبقي وتراً فرداً بلا أهل ولا مال[٤]، واختار المازري أن يكون من الوتر بمعنى النقص فقال: «أي نقص: يقال وترته أي نقصته»[٥]. وتبعه القاضي عياض

(١) صحيح البخاري: ١١٨ ـ (٥٥٢).
(٢) شرح الرضي على الكافية: ١/ ١٢٧، وقيل: المفعول ما وقع عليه فعل الفاعل أو جرى مجرى الواقع ليدخل فيه المنصوب في: ما ضربت زيداً وأوجدت ضرباً: شرح الرضي على الكافية: ١/ ١٢٧.
(٣) ـ: المفهم: ٢/ ٢٥٠.
(٤) ـ: معالم السنن: ١/ ١١٣.
(٥) المعلم بفوائد مسلم: ١/ ٢٨٨.

على هذا[١]. وقال ابن الأثير: (وترته إذا نقصته فكأنك جعلته وِتراً بعد أن كان كثيراً)[٢]، والنووي[٣] تبع الخطابي فذكر النقص والسلب من غير تفريق بينهما، وأما ابن حجر فقد ذكر أن معنى وتر أصيب، فقال: «فالمعنى أصيب بأهله وماله»[٤]، ورأى العيني[٥] أنه بمعنى النقص.

ويلاحظ أن تقدير معنى الحديث لم يأتِ وفق حل الإعراب، فإن (نقص) لا يتعدى إلى مفعولين بل إما أن لا يتعدى أو يتعدى لمفعول واحد، جاء في لسان العرب: «نقص الشيء ينقص نقْصاً... ونقصه هو، يتعدى ولا يتعدى»[٦]، ويبدو أن (وتر أهله) في الحديث يشبه قول اللّه تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مَعَكُمۡ وَلَن يَتِرَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ﴾ [محمد: ٣٥]، وهو ظاهر اختيار البخاري إذ فسر (وتر) بـ(يتركم)، فيكون من ذكر الآية عند ذكره الحديث قد اختار النصب في توجيه الحديث في الغالب، وقد قال الفراء في معنى الآية: «من وترت الرجل إذا قتلت له قتيلاً أو أخذت له مالاً فقد وترته، وجاء في الحديث: «**من فاتته صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله**»»[٧]. واختار الزجاج أن يكون المعنى نقص، قال: «أي لن يُنقصكم شيئاً من ثوابكم»[٨]، والزمخشري[٩] تبع الفراء، وأما القرطبي[١٠] فتبع الزجاج، لكن الآلوسي بعد أن ذكر قول الزمخشري وغيره قال: «والظاهر على ما ذكره أنه لا بد من تضمين وترته معنى السلب ونحوه ليتعدى إلى المفعول الثاني بنفسه»[١١]. ويلاحظ أن الزمخشري والقرطبي وغيرهما لم يراعوا حل الإعراب في التقدير وبيان المعنى، وقد انتبه الآلوسي إليه فاستظهر تضمين (وتر) في الآية معنى السلب ونحوه، وفي كلام الفراء تلميح إلى التضمين، فإن من قتل قتيلاً فقد سلب حياته،

---

(١) ـ: إكمال المعلم: ٢/ ٥٩٠.
(٢) النهاية في غريب الحديث: ٥/ ١٤٨.
(٣) ـ: المنهاج: ٣/ ٤٣٣.
(٤) فتح الباري: ٢/ ٤٠.
(٥) ـ: عمدة القاري: ٥/ ٣٨.
(٦) لسان العرب: ٦/ ٣٧٤.
(٧) معاني القرآن: ٣/ ٦٤.
(٨) معاني القرآن وإعرابه: ٥/ ١٤.
(٩) ـ: الكشاف: ٤/ ٣٢١.
(١٠) ـ: الجامع لأحكام القرآن: ١٦/ ٢٠٠.
(١١) روح المعاني: ٢٦/ ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

ومن أخذ مالاً فقد سلبه، وقد ذهب أبو العباس القرطبي إلى هذا التوجيه في تفسير الحديث فقال عن توجيه النصب: «والنصبُ حملٌ لـ(وتر) على سُلِبَ، وهو يتعدى إلى مفعولين بنفسه»[(١)]، وهكذا يتبين أن القاضي عياض وابن حجر والعيني ومن فسر (وتر) بـ(نقص) لم يوجهوا المعنى ليتسق مع الإعراب. ولا شك أن (الترة) مصدر (وتر) بمعنى النقص كما تقدم عن اللغويين، ولكن ينبغي في حل المعنى أن يتطابق مع حل الإعراب، فلو كان (وتر) بمعنى النقص لأخذ مفعولاً واحداً، وقد لا يتعدى لمفعول كما مرّ، فالأولى ـ واللَّه أعلم ـ ما قاله أبو العباس القرطبي من شراح الحديث، وما استظهره الآلوسي من المفسرين من أن (وتر) ضمّن معنى (سلب) ونحوه، كما أن (سلب) ليس كمعنى (نقص)، فالسلب أخذ بالكلية والنقص ليس كذلك، لأنه يقال في مقابلة الكثرة، وقد جاء الحديث ليبين أن من تفوته صلاة العصر كمن يسلب أهله وماله، فشبّه فقدان الأجر بفقدان الأهل والولد، فكما أن الأهل والولد هم عمدة الرجل في الدنيا، فكذلك العمل عمدته في الآخرة، فأقام الأهل والولد مقام العمل واللَّه أعلم.

ويؤيد هذا التأويل ما جاء في الحديث من قوله ﷺ: «**مَنْ تَرَكَ صلاةَ العصرِ فقدْ حَبِطَ عملُه**»[(٢)]، وحبط بمعنى فَسَدَ وهَدَر[(٣)]، والحبط بمعنى السلب لا بمعنى النقص، والحديث يفسر بعضه بعضاً، كما أن الحديث يأتي موافقاً للقرآن مفسراً له، قال اللَّه تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. وتضمين (وتر) معنى (سلب) فيه تكثيف للمعنى، فيكون في (وتر) معنى النقص والسلب والقطع، وهو (التضمين) وارد في القرآن والسنة.

التوجيه الثاني: إذا كان التوجيه بالرفع فيكون (أهلُهُ) هو المفعول الذي لم يسمّ فاعله، ويكون (وتر) بمعنى نقص، وهو ما ذكره أكثر المفسرين وشراح الحديث في معنى (وتر) كما تقدم، لأنهم اختاروا أن يكون (وتر) بمعنى نقص على توجيه الرفع والنصب. وتفسير (وتر) بمعنى نقص على هذا التوجيه موافق للتوجيه النحوي والإعراب، وقد اختار الآلوسي أن يكون (أهله وماله) في الحديث بالرفع[(٤)]، واختار أبو العباس القرطبي أن يكون (وتر) على هذا التوجيه ـ بمعنى

(١) المفهم: ٢/ ٢٥١.
(٢) صحيح البخاري: ١١٨ ـ (٥٥٣).
(٣) ـ: المصباح المنير: ١٤٤.
(٤) ـ: روح المعاني: ٢٦/ ١٢٧.

نزع وأخذ[١]، وهو ما روي عن الإمام مالك، فقد قال القاضي عياض: «روي عن مالك أن معناه: انتزعوا منه، وعلى هذا التفسير يكون أهله وماله مرفوعين على ما لم يسمّ فاعله»[٢]، وهو تفسير قيّم ليكون المعنى على توجيه الرفع موافقاً للمعنى على توجيه النصب وموافقاً للآية الكريمة، فإن معنى نقص ليس كمعنى سلب، وأما معنى نزع وأخذ فهو قريب من معنى سلب وموافق له في المقصود واللَّه أعلم. والخلاصة أن في (أهله وماله) توجيهين، وأفضل ما وجّه به الرفع والنصب ما اختاره أبو العباس القرطبي.

ويبقى الكلام في أيّ الروايتين أولى، فقد قطع القاضي عياض بالنصب، ونقله ابن حجر[٣] والعيني[٤] عن الجمهور وهو الراجح، لأنه موافق للآية في المعنى والإعراب واللَّه أعلم.

ولا بد من الإشارة إلى أن المعنى العام للحديث على توجيه النصب: الذي تفوته صلاة العصر كأنما سلب ماله وأهله ونقص منه حتى لم يبق منه شيء، وهو موافق لحديث أبي المليح قال: كنّا مع بُريدة في غزوة في يوم ذي غيم فقال: بكّروا بصلاة العصر، فإن النبي ﷺ قال: «**مَنْ تَرَكَ صلاةَ العصرِ فَقَدْ حَبِطَ عملُه**»[٥]. لكن حديث المسألة فيمن فاتته صلاة العصر، والفوت قد يكون عمداً أو سهواً، أما حديث إحباط العمل فهو فيمن ترك صلاة العصر، ويبدو أنه فيمن تركها عمداً؛ لأنه لا يقال لمن سها ترك، بل يقال فاتته الصلاة واللَّه أعلم، ولهذا كان في حديث المسألة تشبيه، وأما حديث من ترك صلاة العصر فلا تشبيه فيه، بل هو قد حبط عمله حقيقة لما في صلاة العصر من فضيلة، والأغلب أنها المقصودة في قول اللَّه تعالى: ﴿حَـٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، وهو ما اختاره الزجاج[٦] وكثير من شراح الحديث[٧]. فمن فاتته صلاة العصر سهواً فهو قريب من إحباط العمل وسلبه إياه، ومن تركها عمداً فقد حبط عمله واللَّه أعلم.

---

(١) ـ: المفهم: ٢/ ٢٥١.
(٢) إكمال المعلم: ٢/ ٥٩٠.
(٣) ـ: فتح الباري: ٢/ ٤١.
(٤) ـ: عمدة القاري: ٥/ ٣٨.
(٥) صحيح البخاري: ١١٨ ـ (٥٥٣).
(٦) ـ: معاني القرآن وإعرابه: ١/ ٢٧٤.
(٧) ـ: المفهم: ٢/ ٢٥٢، فتح الباري: ٢/ ٤٢، عمدة القاري: ٥/ ٣٨ ـ ٣٩.

الحديث الثاني: عن جابر قال: «**دَخَل رجلٌ يومَ الجمعةِ والنبيُّ ﷺ يخطُبُ فقال: أصليتَ؟ قال: لا، قال: فصلِّ ركعتين**»(١).

دلالة المفعول به من حيث الحذف:

الحذف عند النحاة هو «ما ترك ذكره في اللفظ والنية كقولنا: أعطيت زيداً»(٢)، وهو ما اختاره محمد الشاوس من المحدثين(٣)، والحذف يختلف عن الإضمار، فقد عرف السكاكي الضمير بقوله: «اعلم أن الضمير عبارة عن الاسم المتضمّن للإشارة إلى المتكلم أو إلى المخاطب أو إلى غيرهما بعد سابق ذكره، هذا أصله»(٤)، أو يقال: «الإضمار ما ترك ذكره وهو مراد بالنية والتقدير»(٥). فلا يشترط على التعريف الأخير وجود أثر دال على المحذوف، وفي الفرق بين المحذوف والإضمار كلام كثير(٦). وقد بيّن ابن يعيش أنواع الحذف، فذكر أن المفعول به يحذف كثيراً وأنه على نوعين(٧):

الأول: أن يحذف لفظاً ويكون مراداً في التعيين والتقدير.

الثاني: أن لا يذكر وهو غير مراد بل يجعل نسيّاً منسياً.

النوع الأول يسميه النحاة الحذف اختصاراً والثاني يسمونه اقتصاراً، وقد حقق ابن هشام(٨) في النوعين، وأثبت أن الحذف إنما يؤتى به وفق غرض المتكلم، فإما أن يكون المفعول معنوياً فيدل عليه دليل أو لا يكون؛ لأن الغرض هو مجرد إيقاع الفاعل للفعل، فلا يذكر المفعول ولا ينوى، وحينئذٍ فلا يسمى المفعول محذوفاً؛ لأن الفعل ينزل لهذا القصد منزلة ما لا مفعول له، ومنه قول اللَّه تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ﴾ [المؤمنون: ٨٠]، وقوله: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ﴾ [الأعراف: ٣١]. فابن هشام يرى أن المحذوف قد ينوى ثبوته وهو الظاهر واللَّه أعلم. وأما الزركشي فلم يقبل بتقسيم النحاة الحذف إلى اختصار واقتصار(٩).

---

(١) صحيح البخاري: ١٧٥، (٩٣١)، مسلم: ٢٠٦ ـ (٨٧٥) واللفظ للبخاري.
(٢) الكليات: ٣٨٤.
(٣) أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية: ٢/ ١١٣٤.
(٤) مفتاح العلوم: ٦٦. (٥) الكليات: ٣٨٤.
(٦) ـ: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي: ١٧ ـ ٢٥.
(٧) ـ: شرح المفصل: ٢/ ٣٩.
(٨) ـ: مغني اللبيب: ٢/ ٦١١، معاني النحو: ٢/ ٥١٩.
(٩) ـ: البرهان في علوم القرآن: ٣/ ١١٥.

ولا بد من الإشارة إلى أن د. طاهر سليمان حمودة انتقد ابن هشام لقوله بعدم اشتراط وجود دليل لحذف الفضلة، ويبدو أن د. طاهر حمودة قد فاته أن قولهم بعدم الاشتراط لا يلزم منه عدم وجود القرينة، بل قد صرّح النحاة بأن المفعول إذا كان منوياً وحذف فلا بد من دليل[(١)]، وفاته أيضاً أن النوع الثاني من حذف المفعول وهو المسمى الحذف اقتصاراً لا يدل فيه أي دليل على المفعول لأن الغرض من الإخبار وقوع الفعل من الفاعل من غير تعرض لمن وقع به الفعل، والعجب أن د. طاهر حمودة ذكر بعد ذلك (الاقتصار) وقال: «ولا ينبغي أن يقدر له مفعول لا لفظاً ولا تقديراً»[(٢)]. وأما قول ابن جني[(٣)] الذي صححه د. طاهر حمودة من اشتراط الدليل على المحذوف أياً كان نوعه جملة أو مفرداً أو حرفاً أو حركة، فالدليل في المحذوف اقتصاراً موجود وهو كون الفعل متعدياً، ولولا أن الفعل متعدٍّ لما قالوا بوجود المحذوف واللَّه أعلم.

وخلاصة الكلام أن النحاة ذكروا أن الحذف إما أن يدل عليه دليل أو لا، فالأول المسمّى المحذوف اختصاراً والثاني المسمّى المحذوف اقتصاراً، ومن التسمية يتبين الفرق أيضاً، ولا يعنينا هنا بيان الأوجه البلاغية لكل من النوعين، وقد بيّن شيئاً منها الدكتور فاضل السامرائي[(٤)].

توجيه الحديث نحوياً:

في حديث المسألة حذف لأن (صليت) فعل يتعدى، ويبدو أنه من النوع الأول المسمّى المحذوف اختصاراً، لأنه لا يصح أن يكون المقصود: أأحدثت فعل الصلاة فيتحقق الأمر بركعة واحدة، بل المقصود (أصليت سنة الظهر أو أصليت ركعتين)؟ ولهذا اختلف العلماء في تقدير المحذوف، فذكروا للمحذوف تقديرين:

التقدير الأول: أن يكون تقدير الحديث (أصليت سنة الجمعة)، واستدلوا له برواية ابن ماجه للحديث فقد جاء فيها عن جابر قال: «**جاء سُليكٌ الغطفاني ورسولُ اللَّهِ ﷺ يخطُبُ فقال له: أصليتَ ركعتين قبل أنْ تجيءَ؟ قال: لا. قال: فصلِّ**

(١) ـ: شرح المفصل: ٢/ ٣٩، مغني اللبيب: ٢/ ٦١١.

(٢) ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي: ٢٠٠.

(٣) ـ: الخصائص: ٢/ ٣٦٠، ظاهرة الحذف: ٢٠٠.

(٤) ـ: معاني النحو: ٢/ ٥١٤ ـ ٥٢٤.

ركعتين وتجوّز فيهما»[١]. وذكر هذا التقدير ابن حجر[٢]، ونقل الشوكاني عن المجد ابن تيمية (٦٥٣هـ) أن هاتين الركعتين سنة للجمعة قبلها وليستا تحية للمسجد[٣]، ونقل هذا التقدير الصنعاني عن بعض العلماء[٤].

وقد تقدم عن النحاة أن المفعول إذا حذف فلا بد من دليل على حذفه، ويُقصد به أن السامع يستطيع أن يقدره معيناً له لوجود دليل عليه، وهنا في حديث المسألة لا وجود لدليل أو قرينة على تقدير (سنة الجمعة) واللَّه أعلم، بل جاءت رواية مسلم عن جابر أنه ﷺ قال له: «**أركعت ركعتين**»، فجاء المفعول مصرحاً به، ولهذا فالظاهر عدم صحة تقدير (سنة الجمعة) مفعولاً للفعل (أصليت)، فجاءت الرواية الأخرى معينة في توجيه الحديث واللَّه أعلم.

التقدير الثاني: أن يكون التقدير «**أصليتَ ركعتين**»، وهذا التقدير موافق لرواية مسلم المذكورة آنفاً، وهو موافق لقوله ﷺ: «**فصلِّ ركعتين**» فلم يقل له (صلِّ سنة الجمعة)، ويؤيد هذا التأويل ما جاء في حديث آخر أن رسول اللَّه ﷺ قال: «**إذا جاء أَحدُكم يومَ الجُمُعَةِ والإمامُ يخطُبُ فليركَعْ ركعتين ولْيتجوَّزْ فيهما**»[٥]. فدلت القرينة السياقية في الحديث «**فصلِّ ركعتين**» وأيدتها القرينة الخارجية ـ حديث مسلم السابق ـ على أن المحذوف تقديره (ركعتين)، وهذا هو الظاهر واللَّه أعلم.

وهذا الحديث صريح في أنّ المصلّي إذا دخل المسجد والإمام يخطب صلّى ركعتين، وهو مذهب الشافعي وأحمد وفقهاء المحدثين، وقال الإمام مالك وأبو حنيفة وجمهور السلف من الصحابة والتابعين: لا يصليهما، وحجتهم الأمر بالإنصات للإمام وهو يخطب[٦]. ثم قال النووي بعد أن أورد حديث مسلم المتقدم مستدلاً للركعتين: «وهذا نصّ لا يتطرق إليه تأويل، ولا أظن عالماً يبلغه هذا اللفظ صحيحاً فيخالفه»[٧].

---

(١) ـ: نيل الأوطار ٣/ ٢٧١، وقال الشوكاني عن حديث ابن ماجه: ورجاله ثقات.
(٢) ـ: فتح الباري: ٢/ ٥٢٧.
(٣) ـ: نيل الأوطار: ٣/ ٢٧١.
(٤) ـ: العدة على إحكام الأحكام: ٣/ ١٠٦.
(٥) صحيح مسلم: ٢٠٦ ـ (٨٧٥).
(٦) ـ: إحكام الأحكام: ٣/ ١٠٦ ـ ١٠٧، المنهاج: ٣/ ١٨٤، نيل الأوطار: ٣/ ٢٦٩.
(٧) المنهاج: ٣/ ١٨٥.

وقد جزم ابن دقيق العيد[١] والنووي[٢] وغيرهما[٣] أن المراد من صلاة الركعتين تحية المسجد، وبها عنون الإمام مسلم حديث المسألة إذ قال: «باب التحية والإمام يخطب»[٤]، وهو الوجه واللَّه أعلم.

الحديث الثالث: عن أنسٍ رضي اللَّه عنه أنَّ أبا بكر رضي اللَّه عنه كَتَب له هذا الكتاب لمَّا وَجَّهه إلى البحرين «**بسم اللَّه الرحمٰن الرحيم هذه فريضةُ الصدقة التي فرضَ رسولُ اللَّهِ ﷺ على المسلمين والتي أَمَر اللَّهُ بها رسولَه، فَمَنْ سُئِلها من المسلمين على وجْهِهَا فليُعطِها، ومن سُئِل فوقَها فلا يعطِ**»[٥].

دلالة المفعول به المحذوف:

تقدم الكلام عن المحذوف وأنه نوعان كما في بحث الحديث السابق.

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف العلماء في توجيه (فلا يعطِ) فالمفعول محذوف، ولا بد من تقديره ليفهم المعنى، وقد ذكر شراح الحديث للمحذوف تقديرين[٦].

التقدير الأول: أن التقدير (فلا يعطِ) الزائد، ولعل سبب هذا التقدير أن حل الإعراب في الحديث يكون: فمن سُئل الصدقة ـ لأن الضمير عائد على الصدقة ـ من المسلمين على وجه الصدقة ـ أي حسب ما بيّن رسول اللَّه ﷺ من مقاديرها[٧] ـ فليعطِ الصدقة، ومن سُئِل فوق الصدقة ـ أي زائداً على الفريضة المعينة إما في السّن أو العدد[٨] ـ فلا يعطِ الفوق أي الزائد على الواجب. فيكون المعنى: إن جاء الساعي على أموال الزكاة وطلب زائداً على الواجب. فللمزكي المنع، بل نقل الرافعي ـ وهو من فقهاء الشافعية ـ الاتفاق على ترجيحه[٩]، وهذا التقدير وجيه

---

(١) ـ: إحكام الأحكام: ٣/ ١٠٦.
(٢) المنهاج: ٣/ ١٨٤.
(٣) نيل الأوطار: ٣/ ٢٦٩ ـ ٢٧٠.
(٤) صحيح مسلم: ٢٠٦.
(٥) صحيح البخاري: ٢٦٢ ـ (١٤٥٤).
(٦) ـ: فتح الباري: ٤٠١، عمدة القاري: ٩/ ١٨، عون المعبود: ٣/ ٢٧٧، نيل الأوطار: ٤/ ١٣١.
(٧) ـ: عمدة القاري: ٩/ ١٨، عون المعبود: ٣/ ٢٧٧.
(٨) ـ: عمدة القاري: ٩/ ١٨.
(٩) ـ: فتح الباري: ٤/ ٤٠١، نيل الأوطار: ٤/ ١٣١.

لأن الدلالة الاقترانية وهي قوله: (ومن سُئل فوقها) تؤيد هذا المعنى واللَّه أعلم.

التقدير الثاني: والتقدير الآخر فلا يعطِ الساعي[١]، والأولى ما أشار إليهِ العيني من أن التقدير فلا يعطِ شيئاً من الزكاة لهذا المصدّق[٢]؛ لأن الساعي إذا طلب زيادة على الواجب يكون متعدياً، وشرطه أن يكون أميناً، فإذا ظهرت خيانته سقطت طاعته، فيكون في الحديث على هذا التقدير ـ دليل على جواز إخراج المرء صدقة أمواله بنفسه دون الإمام، كما أن فيه دليلاً على أن الإمام والحاكم إذا ظهر فسقهما بطل حكمهما[٣]، والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ صحة التقدير الأول، فإن دلالة السياق والدلالة الاقترانية تؤيد صحة هذا التقدير.

ولا بد من الإشارة إلى أن أبا داود ـ رحمهُ اللَّه ـ ذكر الرواية بلفظ (فلا يعطِه)[٤] بالضمير، وهذه الرواية لا تغير من المعنى شيئاً؛ لأن النظر في تقدير المحذوف كان إلى المفعول الثاني، فهل المحذوف (فوقها أو زائداً على الواجب أم المحذوف شيئاً من الصدقة)؟ أما الضمير في رواية أبي داود فهو عائد على الساعي المفهوم من الحديث واللَّه أعلم.

---

(١) ـ: فتح الباري: ٤/ ٤٠١.
(٢) ـ: عمدة القاري: ٩/ ١٨.
(٣) ـ: عون المعبود ٣/ ٢٧٧.
(٤) سنن أبي داود: ٣٢٨ ـ (١٥٦٧).

المطلب الثاني

الاستثناء

وفيه أربعة أحاديث.

الحديث الأول: عن طلحةَ بنِ عبيدِ اللَّهِ يقولُ: جاءَ رجلٌ إلى رسولِ اللَّهِ ﷺ من أهلِ نَجْدٍ ثائرَ الرأسِ يُسمعُ دويُّ صوتِه ولا يُفقه ما يقول، حتى دنا، فإذا هو يسألُ عن الإسلام، فقال رسولُ اللَّهِ ﷺ: «**خمسُ صلواتٍ في اليوم والليلةِ**»، فقال: هل عليّ غيرُها؟ قالَ: «**لا، إلّا أنْ تَطوعَ**»، قال رسولُ اللَّهِ ﷺ: «**وصيامُ رمضان**»، قال: هل عليّ غيرُه؟ قال: «**لا، إلّا أنْ تطوعَ**». قال: وذَكَرَ له رسولُ اللَّهِ ﷺ «**الزكاةَ**»، قال: هل عليّ غيرُها؟ قال: «**لا، إلّا أنْ تطوعَ**»، قال: فأدبرَ الرجلُ وهو يقولُ: واللَّهِ لا أزيدُ على هذا ولا أنقص، قال رسولُ اللَّه ﷺ: «**أَفلحَ إنْ صَدَق**»[١].

دلالة الاستثناء في الحديث:

مما بحثه النحاة في الاستثناء أنواعه، ومنه الاستثناء المتصل والاستثناء المنفصل ويسمونه المنقطع، ولأن الحديث فيه استثناء تقدمه نفي فسيُبحث هذا النوع من الاستثناء مما له دلالة في الحديث.

فالاستثناء المتصل هو ما كان المستثنى من جنس[٢] المستثنى منه[٣] نحو: (ما قام القوم إلا زيد)، فإن (زيد) من جنس القوم.

والاستثناء المنفصل (المنقطع) هو ما كان المستثنى ليس من جنس المستثنى منه[٤]، نحو أحبّ الملائكة إلا إبليس، فإن إبليس ليس من جنس الملائكة.

---

(١) صحيح البخاري: ٣٣ ـ (٤٦)، مسلم: ١٦ ـ (١١) واللفظ للبخاري.

(٢) ولا بد من التنبيه على أن مصطلح النحاة للجنس ليس كمصطلح المناطقة، فالجنس النحوي يشمل النوع أيضاً، فلو قلنا جاء الطلاب إلا نجاراً، فإنه استثناء منقطع لأن النجار ليس من جنس الطلاب، وإن كان الطلاب ليس جنساً عند المناطقة، ـ: حاشية الصبان: ٢/ ١٤٢.

(٣) ـ: شرح المفصل: ٢/ ٧٩.

(٤) ـ: م.ن: ص.ن.

وأما ابن الحاجب فقد جعل المتصل ما خرج من متعدد لفظاً أو تقديراً بإلا أو بإحدى أخواتها، والمنقطع المذكور بعد إلا غير مخرج، وتبعه الرضي على هذا[(١)]، وأكثر النحاة على التعريف الأول.

فإن كان الاستثناء متصلاً فالمختار عند النحاة الاتباع ويجوز النصب، وإنما كان المختار الاتباع، لأن المستثنى بعض من المستثنى منه فهو جزء منه، فيكون من حيث المعنى والإعراب بدل بعض. وعندما قال النحاة: إنه يجوز الإعراب على البدل، وإن البدل يحل محل المبدل منه، وإن المبدل منه على نية السقوط لا يقصدون به أن يكون المبدل منه وجوده كعدمه، وأن بقاءه وعدمه سواء، فهذا لا يصح أبداً، فقولنا: جاء أخوك زيد، لو قدّر طرح المبدل منه (أخوك) فيكون بمنزلة جاء زيد، فهذا الكلام لا يصح، فإنه لن يكون مفهوماً أنّ (زيداً) هو (الأخ)، ففي (جاء أخوك زيد) نسبتان وهما (الأخوة) و(الزيدية)، ومثله لو قيل: (أعجبني زيد علمه) فهذا التركيب يختلف في الدلالة عن (أعجبني علم زيد)، فما ذكره الدكتور فاضل السامرائي من قول النحاة: إن البدل على نية السقوط، فيكون معنى (لم يزرني أصدقائي إلا خالد) كمعنى (لم يزرني إلا خالد)، فيكون الاستثناء المتصل كالمفرغ، ثم نظر فيه لأن المعنى يختلف[(٢)]، أقول: ما ذكره الدكتور السامرائي قد يكون فيه نظر، فإن قصد النحاة من أن البدل يحل محل المبدل منه إنما هو في تسلط العامل عليه، قال ابن يعيش: «ليس من شرط البدل أن يعد في موضع الأوّل إذا قدِّر زواله، بل من شرط البدل أن يعمل فيه ما يعمل في الأول في موضعه الذي رتّب فيه»[(٣)]، واللّه أعلم.

وأما إن كان الاستثناء منقطعاً فأهل الحجاز يوجبون نصبه مطلقاً، وبنو تميم ينصبونه ويجوزون البدل[(٤)]، وإنما كان الوجه النصب؛ لأن المراد تبعيد المستثنى عن المستثنى منه حقيقة أو مجازاً، أما في الاتباع فيراد به الإلصاق وجعل المستثنى بعضاً من المستثنى منه، ولهذا فأهل الحجاز يتعذر عندهم جعل المستثنى المنقطع بعضاً من المستثنى منه، وأما بنو تميم فإنهم يؤولون ذلك بجعل المستثنى منه عاماً أو تنزيل المستثنى منزلة المستثنى منه في الذات

---

(١) ـ: شرح الرضي على الكافية: ١/ ٢٢٤.
(٢) ـ: معاني النحو: ٢/ ٦٨٧.
(٣) شرح المفصل: ٢/ ٨٢.
(٤) ـ: شرح المفصل: ٢/ ٨٣، شرح الرضي على الكافية: ١/ ٢٢٨.

أو الصفات[١]، والتأويل الأول بجعل المستثنى منه عاماً أولى إذا قلنا بمذهب بني تميم.

ولا بد من الإشارة إلى أن المستثنى في حكم المفرد، ولهذا قال النحاة: إن الاستثناء المنقطع يحمل على معنى لكن، ولا يقصدون أن العامل في المستثنى (لكن) مقدرةً، ولكن قصدهم أن ما بعدها ليس في حكم ما قبلها، لأن معنى (لكن) الاستدراك، والمراد بالاستدراك فيها رفع توهم المخاطب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها مع أنه ليس بداخل فيه، وهذا هو معنى الاستثناء المنقطع بعينه، ولهذا وجب فتح (أن) الواقعة بعد (إلَّا) في الاستثناء المنقطع لأن المستثنى في حكم المفرد[٢].

توجيه الحديث نحوياً:

اختلفت أنظار العلماء في توجيه هذا الحديث، وتفرع على هذا اختلاف في مسائل أصولية وتبعها مسائل فقهية:

التوجيه الأول: ذهب المالكية والأحناف إلى أن الاستثناء في الحديث هو من قبيل الاستثناء المتصل، وحجتهم أن الأصل في الاستثناء الاتصال أي أن يكون الاستثناء من الجنس، وتقدير الكلام: هل يجب عليّ غيرها، فأجابه: لا يجب عليك غيرها إلّا أن تطوع فيجب عليك، فجاء الجواب على طريقة السؤال[٣]، فالرسول ﷺ نفى وجوب شيء آخر إلَّا التطوع، وقالوا: الاستثناء من النفي إثبات، أي لا يجب عليك شيء إلا التطوع فيجب[٤].

وبنى الأحناف على كون الاستثناء متصلاً أن من شرع في صلاة نفل أو صوم نفل وجب عليه إتمامه حتى لو أفسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها[٥].

وقال الأحناف أيضاً: إن النافلة تنقلب فرضاً بعد الشروع فيها؛ لأن ما أداه وجب صيانته وحفظه من الإبطال، ولا سبيل إلى حفظه إلّا بإلزام الباقي[٦].

---

(١) ـ: معاني النحو: ٢/ ٦٨٨.

(٢) ـ: شرح الرضي على الكافية: ١/ ٢٢٧.

(٣) ـ: المفهم: ١/ ١٥٩، عمدة القاري: ١/ ٢٦٨.

(٤) ـ: المفهم: ١/ ١٥٩.

(٥) ـ: حاشية الرهاوي على شرح المنار في علم الأصول: ٥٨٩.

(٦) ـ: شرح المنار في الأصول: ٥٨٩ ـ ٥٩٠.

ويبدو أن دليل الأحناف جاء من صيغة الفعل (تطوع)، فإن الفعل مضارع وأصله (تتطوع) حذفت تاؤه تخفيفاً، والفعل المضارع يفيد الشروع في العمل والاستمرار فيه، وهو معنى الحال الذي تقدم بحثه في دلالة الفعل المضارع، فدلّ على أنّ الوجوب لا يتحقق إلّا بالشروع، وهناك فرق بين المصدر المؤول والصريح، فلو قال: (إلا التطوع) لوجب التطوع، ويكون فيه تناقض؛ لأن مفهوم التطوع أنه نافلة ومفهوم الوجوب أنه حتم، ولكن جاء اللفظ في الحديث على صيغة المصدر المؤول وهو يفيد الدلالة على الزمن، فمثلاً (أعجبني أن قمت) يفيد الدلالة على المضي، وأما (أعجبني أن تقوم) فإنه يفيد أن الإعجاب وقع حال الشروع في الفعل.

وقد عدّ ابن القيم اجتماع (الإخبار عن الحدث مع الدلالة على الزمن) من فوائد دخول (أن) على الفعل دون الاكتفاء بالمصدر[(١)]. ولهذا لم يقل الرسول ﷺ: (إلّا التطوع)، وإلّا كان يلزمهم أن يقولوا: إن التطوع واجب كما تقدم (ولا قائل به لاستحالته وتناقضه)[(٢)].

ولأصحاب هذا التوجيه أدلة نقلية ـ أي قرائن خارجية ـ على استلزام الشروع بالعبادة الإتمام، وعلى القضاء بالإفساد، فقد روى الإمام أحمد عن عائشة رضي اللَّه عنها قالت: أصبحت أنا وحفصة صائمتين، فأُهديت لنا شاة فأكلنا منها، فدخل علينا النبي ﷺ فأخبرناه، فقال: «**صوما يوماً مكانه**»[(٣)]، فالقرينة الخارجة أيّدت التوجيه الذي ذهب إليه الأحناف.

التوجيه الثاني: ذهب الشافعية إلى أن الاستثناء في الحديث منقطع وحجتهم:

١ ـ أن لفظ (عليك) لا يقال في التطوع بل يقال للإلزام والطلب، فكأنه قال: لا يجب عليك شيء إلّا إذا أردت أن تطوع فذلك لك[(٤)]، فلا يُقال التطوع عليك، كما يفهم من الاستثناء المتصل، بل يُقال التطوع لك فيكون الاستثناء منقطعاً.

٢ ـ أن النبي ﷺ كان أحياناً ينوي صوم التطوع ثم يفطر، وفي الصحيح أنه ﷺ أمر جويرية بنت الحارث أن تفطر يوم الجمعة بعد أن شرعت فيه، فهذا دليل نقلي

(١) ـ: بدائع الفوائد: ١/ ٩٠، معاني النحو: ٣/ ١٤٢.
(٢) المفهم: ١/ ١٥٩.
(٣) رواه أحمد. ـ: عمدة القاري: ١/ ٢٦٨.
(٤) ـ: فتح الباري: ١/ ١٤٤.

وصحيح على أن الشروع في العبادة لا يستلزم الإتمام كما قال الأحناف[١].

والظاهر قوة دليل أصحاب التوجيه الأول من حيث العربية، فإن الاستثناء جاء على الأصل فهو متصل، ومجيء الصيغة على صورة الفعل المضارع (تطوع) يفيد الشروع في العمل، غير أن الدليل النقلي يؤيد قول أصحاب التوجيه الثاني ـ وهم الشافعية ـ وإن ردّ عليهم العيني بأن الأدلة النقلية محمولة على تحقق الأعذار كالإفطار لوجود الضيافة[٢].

فكل قول له دليله من جهة تختلف عن الآخر، فقوة دليل الأحناف من حيث العربية، وقوة دليل الشافعية من حيث النقل، وكلٌّ له قرائنه المؤيدة لقوله، وهذا من رحمة اللَّه بالأمة واللَّه أعلم.

الحديث الثاني: عن أبي لبابة أنَّ النَّبيَّ ﷺ قالَ: «**لا تَقْتُلوا الجِنَّانَ إلَّا كُلَّ أَبْتَرَ ذي طُفيتَين، فإِنه يُسْقِطُ الولدَ ويُذهِبُ البَصَرَ، فاْقْتُلُوه**»[٣].

دلالة الاستثناء في الحديث:

تقدم في الحديث الأول من هذا المطلب أن الاستثناء قد يكون متصلاً وهو الأصل، وقد يكون منقطعاً، وقد ذكرنا أقوال النحاة فيه.

توجيه الحديث نحوياً:

يحتمل الحديث أن يكون الاستثناء فيه متصلاً، وأن يكون منقطعاً. ففي الحديث وجهان:

الوجه الأول: أن يكون الاستثناء متصلاً، فيكون الأبتر ذو الطفيتين من الجنَّان، والطُّفية خُوصَةُ المُقلِ في الأصل، والمُقل هو حمل شجرة تشبهُ النخلة[٤]، فشبّه الخطين الأسودين اللذين على ظهر الحية بخُوصتين من خُوصِ المُقْلِ[٥]، وقيل: الطُّفية هي حية خبيثة قصيرة الذَّنَب[٦]، والجِنّانُ جمع جانّ

(١) ـ: فتح الباري: ١/ ١٤٤.
(٢) ـ: عمدة القاري: ١/ ٢٦٨.
(٣) صحيح البخاري: ٥٨٧ ـ (٣٣١١).
(٤) ـ: لسان العرب: ١١/ ٦٢٨.
(٥) ـ: النهاية في غريب الحديث: ٣/ ١٣٠.
(٦) ـ: لسان العرب: ١٥/ ١٠.

كقولنا حائط وحيطان، وهو ضرب من الحيات أكحلُ العينين يضرب إلى الصفرة لا يؤذي وهو كثير في بيوت الناس[(١)]، كما في تأويل قول اللَّه تعالى: ﴿كَأَنَّهَا جَآنٌّ﴾ [القصص: ٣١] فقد قيل: إنه ضرب من الحيات[(٢)].

وتقدير الكلام إذا كان الاستثناء متصلاً: لا تقتلوا الحيات إلا كلّ ذي طفيتين، فيكون الأبتر ذو الطفيتين نوعاً من الحيات وجزءاً منها. والمعنى: أن الرسول ﷺ نهى عن قتل الحيات إلا الصنف المذكور، وإن كان الجنّ يتمثل بها، والسبب أنه يُسقِطُ الولدَ ويُذهبُ البصرَ.

الوجه الثاني: أن يكون الاستثناء منقطعاً، فيكون الأبتر ذو الطفيتين ليس من الجنّان، ويكون الجنّان جمع جان، لأن الحيات ذوات البيوت يتمثل بها الجنّ، فالاستثناء منقطع، وهو ما ذهب إليه بعض العلماء[(٣)]، وتقدير الكلام: لا تقتلوا الجنّان إلا كلَّ أبتر ذي طفيتين لأن الجنّ لا تتمثل بها[(٤)].

والظاهر أن الاستثناء متصل والوجه هو الوجه الأول، ويكون المعنى أن الرسول ﷺ نهى عن قتل الحيَّات ـ التي تكون في البيوت ولا تؤذي ـ إلا الأبتر ذا الطفيتين، وهو ضَرْبٌ من الحيات أيضاً كما جاء عن اللغويين، فدلت الدلالة اللغوية على نوع الاستثناء في الحديث، واللَّه أعلم.

الحديث الثالث: عن أسامة بن زيد قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**الطاعونُ رِجسٌ أُرسِلَ على طائفةٍ من بني إسرائيل ـ أو على مَنْ كان قبلكم ـ، فإذا سمعتم به بأرضٍ فلا تقدموا عليه، وإذا وقعَ بأرضٍ وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه**». قال أبو النَّضِر: (لا يخرجُكم إلَّا فراراً منه)[(٥)].

دلالة إلا في الحديث:

(إلا) حرف محض يؤتى به للاستثناء، هذا هو الأصل، إلَّا أن هذه الأداة قد ترد زائدة، وقد أثبت زيادتها الأصمعي[(٦)] وابن جني[(٧)]، وحملا عليه قول ذي الرمة[(٨)]:

(١) ـ: لسان العرب: ١٣/ ٩٧، عمدة القاري: ١٥/ ١٨٨.
(٢) ـ: مفردات غريب القرآن: ١٠٦.
(٣) ـ: فتح الباري: ٦/ ٤٢٧.
(٤) ـ: عمدة القاري: ١٥/ ١٨٨.
(٥) صحيح البخاري: ٦٢٢ ـ (٣٤٧٣)، مسلم: ٥٧٤ ـ (٢٢١٨).
(٦) ـ: الجنى الداني: ٤٧٣، مغني اللبيب: ١/ ٧٠.
(٧) ـ: المحتسب: ١/ ٣٢٨ ـ ٣٢٩، مغني اللبيب: ١/ ٧٣، الكليات: ١٦٨.
(٨) ديوان ذي الرمة.

حَرَاجِيجُ ما تَنْفَكُّ إلَّا مُناخَةً على الخَسْفِ أَوْ تَرمِي بِها بَلَداً قفْرَا

ونقل القول بزيادتها في البيت عن المازني أيضاً[١]، وقال ابن هشام: «وقال جماعة كثيرة: هي ناقصة أي ما تنفك ـ والخبر (على الخسف) و(مناخةً) حال، وهذا فاسد»[٢]. بيد أن الدماميني عدّ وقوع (مناخةً) حالاً وجهاً حسناً لا غبار عليه ولا كلفة فيه[٣]، وعلى هذا فيصح أن يقع ما بعد (إلا) حالاً، وتكون (إلا) زائدة، ونقل عن ابن مالك القول بزيادتها[٤]. وحمل عليه قول الشاعر[٥]:

أَرىٰ الدَّهرَ إلَّا مَنْجَنوناً بأَهْلِهِ وما صاحِبُ الحاجاتِ إلَّا مُعَذّبا

وخلاصة الأمر أن (إلا) حرف استثناء باتفاق، وقد أثبت بعض النحاة ورودها زائدة، وفي زيادتها خلاف.

توجيه الحديث نحوياً:

الرواية الأولى في الحديث (فلا تخرجوا فراراً منه) لا إشكال فيها لا من حيث الصناعة النحوية ولا من حيث المعنى، والإشكال في رواية أبي النضر التي أثبتها البخاري ومسلم (لا يخرجكم إلَّا فراراً منه)، وهذه الرواية تقتضي أنه نهى عن الخروج إلّا للفرار خاصة، وهو ضد المقصود فإن المنهي عنه إنما هو الخروج للفرار خاصة لا لغيره كما جاء في الرواية الأولى والروايات الأخرى للحديث، قال القاضي عياض: «كأنه قال: لا تخرجوا منها إذا لم يكن خروجكم إلا فراراً من الطاعون، وأباح الخروج إذا كان لغرض آخر ما لم يكن قصداً إلى الفرار»[٦].

وقد اختلفت أنظار العلماء في توجيه قوله ﷺ: «**لا يُخْرِجُكُم إلا فراراً منه**» على عدة أقوال:

١ ـ منهم من قال: الرواية بالرفع (لا يخرجكم الإفرارُ منه)، ويكون (الإفرار) مصدراً هو فاعل (يخرجكم)[٧]، وهذا القول ليس بصحيح، فإنه لا يقال (أفرّ)

---

(١) ـ: شرح المفصل: ٧/ ١٠٧.
(٢) مغني اللبيب: ١/ ٧٣.
(٣) تحفة الغريب: ١/ ١٥٩.
(٤) ـ: الجنى الداني: ٤٧٣، مغني اللبيب: ١/ ٧٣.
(٥) الشاعر مجهول: ـ: خزانة الأدب: ٩/ ٢٤٩.
(٦) إكمال المعلم: ٧/ ١٣١، وـ: المفهم: ٥/ ٦١٥، فتح الباري: ٦/ ٦٣٦، عمدة القاري: ٢١/ ٢٥٩.
(٧) ـ: المفهم: ٥/ ٦١٥، فتح الباري: ٦/ ٦٣٧.

رباعياً بل يقال فرّ يفرّ فراراً، قال اللَّه تعالى: ﴿قُل لَّن يَنفَعَكُمُ ٱلْفِرَارُ إِن فَرَرْتُم مِّنَ ٱلْمَوْتِ أَوِ ٱلْقَتْلِ﴾ [الأحزاب: ١٦]، ولم يرتضِ أبو العباس القرطبي هذا القول، وقال: ليس بصحيح[١].

٢ ـ ومنهم من قال: إن إدخال (إلا) في الحديث غلط[٢]، وهذا القول ليس بشيء؛ لأن الأصل في الراوي العدالة والضبط خصوصاً أنها جاءت عند البخاري ومسلم باللفظ نفسه.

٣ ـ ومن العلماء من قال (إلا) زائدة، واختاره أبو العباس القرطبي[٣]، وتبعه الكرماني وقال: «ولو ثبت زيادة إلا في كلام العرب فوجهه ظاهر»[٤]، وظاهر كلام ابن حجر يومئ إلى هذا الاختيار أي بشرط ثبوت زيادتها في كلام العرب[٥]. وقد تقدم في بحث دلالة (إلا) في الحديث القول بزيادتها، وقد نُقل عن الأصمعي وابن جني والمازني وابن مالك، ولهم من الشواهد ما يؤيد قولهم، ويكون تقدير الكلام على زيادتها: لا يخرجكم فراراً منه، وهذا التقدير يوافق الروايات الأخرى.

٤ ـ وقال بعض العلماء: إن (فراراً) منصوب على الحال و(إلّا) ههنا للإيجاب للاستثناء ونسبه القاضي عياض إلى المحققين من أهل العربية[٦]. وهذا الوجه قوي وله من الشواهد قول ذي الرمة[٧]:

حَراجيجُ ما تَنْفكُّ إلا مُناخَةً ... على الخَسْفِ أو نَرْمِي بِها بَلَدًا قفْرا

وقد تقدم عن الدماميني أنه عدّ إعراب (مناخةً) حالاً وجهاً حسناً لا غبار عليه ولا كلفة فيه. ويكون (على الخسف) خبر (ما تنفك). ووقوع الحال بعد (إلّا) جائز، وإن كان العامل فيه قبل (إلا)، قال ابن مالك: «وكذا استمر ما اقتضته المناسبة من عدم إعمال ما قبلها ـ أي قبل إلّا ـ فيما بعدها إلّا فيما لا مندوحة عنه»[٨]. بل نقل ابن مالك عن أبي علي صحة قول القائل: (ما مررت بأحد إلا

---

(١) ـ: المفهم: ٥/ ٦١٥.
(٢) ـ: المفهم: ٥/ ٦١٥، الكواكب الدراري: ١٤/ ١٠٤.
(٣) ـ: المفهم: ٥/ ٦١٥.
(٤) الكواكب الدراري: ١٤/ ١٠٤.
(٥) ـ: فتح الباري: ٦/ ٦٣٧.
(٦) ـ: إكمال المعلم: ٧/ ١٣١.
(٧) ديوان شعر ذي الرمة: ١٧٣.
(٨) شرح التسهيل: ٢/ ٢٤٣.

قائماً إلا أخاك) على أن يكون (قائماً) حالاً من (أحد)[(١)]، فتكون (إلا) زائدة، وذكر أبو حيان أن نحو: (ما مررت بأحد إلا قائماً) إنّ (قائماً) يعرب حالاً[(٢)]، والصواب أن نحو (قائماً) وإن أعرب مستثنى على قول أكثر النحاة إلا أنه في حكم الحال، ولهذا ذهب أبو حيان إلى هذا الإعراب، فكأنه قال: مررت بالناس قائمين، كما لو قال: ما جاء الطلاب إلا راكبين، فالتقدير: جاء الطلاب راكبين، فالاستثناء حال في المعنى.

ويكون تقدير الحديث على هذا التأويل: فلا يخرجكم منه حال كونكم فارّين، أي لا تخرجوا منها إذا لم يكن خروجكم إلّا فراراً من الطاعون، وكأنه أباح الخروج لغرض آخر: ولهذا قال القاضي عياض: «النهي عن الخروج على الخصوص لا على العموم»[(٣)].

والظاهر ـ إن صحت رواية النصب ـ هو القول الأخير، وهو ما نسبه القاضي عياض إلى محققي العربية، ويقرب منه القول بزيادتها كما اختاره بعض شراح الحديث خصوصاً مع قولهم إن ثبت زيادة (إلا)، وقد ورد عن النحاة القول بزيادتها كما تقدم: واللَّه أعلم.

الحديث الرابع: عن أبي مسعود الأنصاري قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**يؤمُّ القومَ أقرؤُهم لكتابِ اللَّه، فإنْ كانوا في القراءة سواء فأعلمُهم بالسنة، فإنْ كانوا في السنة سواء فأقدمهم هجرة، فإنْ كانوا في الهجرة سواء فأقدمهم سلماً، ولا يَؤُمَّنَّ الرجلُ الرجلَ في سلطانه، ولا يقعد في بيته على تكرمته إلا بإذنه**»[(٤)].

دلالة الاستثناء في الجمل المعطوفة:

اختلفت أنظار النحاة فيما إذا تقدمت جمل متعاطفة وأعقبها استثناء يمكن عوده لجميعها أو لبعضها، فهل الاستثناء عائد للجميع أم للجملة الأخيرة؟

وقد ذكر الرضي أن محققي البصرة يرون أن الجملة بكمالها عاملة في المستثنى عمل (عشرون) في (درهم)، أو يكون من باب تنازع عاملين أو أكثر لمعمول واحد[(٥)]. ومقتضى هذا الكلام أن الاستثناء راجع إلى الجميع، وإليه ذهب

---

(١) شرح التسهيل: ٢/ ٢٤٠.
(٢) ـ: ارتشاف الضرب: ٢/ ٣١٤.
(٣) إكمال المعلم: ٧/ ١٣١.
(٤) صحيح مسلم: ١٦١ ـ (٦٧٣).
(٥) ـ: شرح الرضي على الكافية: ١/ ٢٤٤.

الزجاج في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ۞ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ وَأَصۡلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [النور: ٤، ٥] فقد ذكر أن القياس قبول شهادة القاذف، إن تاب.... فليس القاذف بأشد جرماً من الكافر فحقه أنه إذا تاب وأصلح قبلت شهادته، كما أن الكافر إذا أسلم وأصلح قبلت شهادته[(١)]. وهو ما صرّح به ابن مالك[(٢)] بقوله: «ويعلق الاستثناء أيضاً بالجميع إن كان قبله جملتان أو أكثر والعامل غير واحد والمعمول واحد في المعنى نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ۞ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ وَأَصۡلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [النور: ٤، ٥] فـ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ مستثنى من ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾، وأما الجلد فلا استثناء بالإجماع إلا ما روي عن الشعبي أنه قال: الاستثناء من الأحكام الثلاثة[(٣)]، وقد استدل ابن مالك على رأيه بأن تعليق الشرط بالجميع متفق عليه عند العلماء نحو: لا تصحب زيداً ولا تزره ولا تكلمه إنْ ظلمني، وذهب إلى تساوي الشرط والاستثناء في التعليق بالجميع، وقال: «وهو الصحيح للإجماع على سدّ كل منهما مسدّ الآخر في نحو اقتل الكافر إنْ لم يسلم، واقتله إلا أن يُسلم»[(٤)].

ويستخلص من كلام ابن مالك:

١ ـ أنه لا يشترط اتحاد العامل بل قد يكون العامل متعدداً.

٢ ـ أن يكون المعمول واحداً في المعنى.

٣ ـ يصح الاستثناء من جملتين أو أكثر.

٤ ـ أن تكون الجمل متعاطفة، فإن لم يكن عطف فلا يعود للجميع قطعاً، إذ لا ارتباط بين الجملتين.

وذهب المهاباذيّ[(٥)] من النحاة إلى أن الاستثناء من الجمل المتعاطفة يعود إلى الأخير فقط[(٦)].

(١) معاني القرآن وإعرابه: ٤/ ٢٥.
(٢) شرح التسهيل: ٢/ ٢٣٢.
(٣) ـ: الجامع لأحكام القرآن: ١٢/ ١٤٨.
(٤) شرح التسهيل: ٢/ ٢٣٣.
(٥) لم أظفر له بترجمة.
(٦) ـ: الدر المصون: ٥/ ٢٠٩.

وأما الأصوليون فقد أشبعوا هذه المسألة بحثاً وتفصيلاً، والمسألة فيها مذهبان[(١)]:

المذهب الأول: وهو قول الشافعية والمالكية أن الاستثناء يعود إلى جميعها ما لم يخصه دليل، ومثّلوا لجواز الاستثناء بقول اللّه تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ * إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِى سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٣٣ ـ ٣٥].

وقد استدل الشافعي لرأيه بقوله لمن يناظره: «أرأيت رجلاً لو قال: لا أكلمك أبداً، ولا أدخل لك بيتاً، ولا آكل لك طعاماً، ولا أخرج معك سفراً وإنك لغير حميد عندي، ولا أكسوك إن شاء اللّه، أيكون الاستثناء واقعاً على ما بعد غير حميد عندي أم على الكلام كله؟ قال: بل على الكلام كله»[(٢)]. ولا بد من الإشارة إلى أن الشرط والاستثناء عند الشافعية لهما حكم واحد، وإليه ذهب ابن مالك من النحاة، وذهب القرطبي إلى أنه من باب القياس في اللغة[(٣)]، والصواب أنه ليس من باب القياس في اللغة في شيء، بل هو تشريك لفظ مع لفظ آخر في الحكم لاشتراكهما في المعنى، وأما القياس اللغوي الذي ذكره الأصوليون واختلفوا فيه فهو انتقال لفظ من معنى إلى معنى آخر مشاركٍ له في المناسبة[(٤)].

وقد شرط الأصوليون لصحة الاستثناء من الجمل شروطاً منها[(٥)]:

١ ـ أن تكون الجمل متعاطفة.

٢ ـ أن لا يكون العطف بـ(لا ولكن وبل) لأنها لأحد الشيئين، فلا يصح عوده إلى الجمل.

٣ ـ أن يتحد العامل، وهذا الشرط نقله الزركشي عن ابن مالك، إلا أن المذكور في شرح التسهيل ـ كما تقدم ـ خلاف هذا، فالأولى تقديم ما هو مثبت في شرح التسهيل، واللّه أعلم.

---

(١) ـ: البحر المحيط: ٢/ ٤٤٩، التمهيد: ٣٩٨.
(٢) ـ: البحر المحيط: ٢/ ٤٤٩.
(٣) ـ: الجامع لأحكام القرآن: ١٢/ ١٤٧.
(٤) ـ: المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه: ٣٨.
(٥) ـ: البحر المحيط للزركشي: ٢/ ٤٥٣.

٤ ـ أن يتحد المعمول.

٥ ـ أن لا يتخلل الجملتين كلام طويل، فإن تخلل اختص بالأخيرة، وهذه شروط لا بد منها لتحقيق الاستثناءات في الجمل المتعاطفة.

واشترط إمام الحرمين شرطين: أن لا يتخلل بين الجملتين كلام طويل، وأن يكون العطف بالواو(١). وممن اشترط العطف بالواو الآمدي(٢) وابن الحاجب(٣).

المذهب الثاني: أن الاستثناء إذا صحب جملاً متعاطفة رجع إلى ما يليه، ولا يرجع إلى الجمل التي قبله إلا بدلالة وقرينة، فقول اللّه تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۞ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور: ٤، ٥]، الاستثناء فيه إنما عمل في إزالة سمة الفسق عن القاذف بالتوبة، ولم يؤثر في عدم جواز الشهادة(*) عند الحنفية(٤). ولعل سبب اختيار الأحناف أن الاستثناء في الآية راجع إلى الأخير أن قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ كلام مستأنف غير داخل في حيّز جزاء الشرط فكأنه حكاية حال الرامين عند اللّه بعد انقضاء الجملة الشرطية، فإن قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ على تقدير أن يرمي أحد المحصنات... فاجلدوهم، واللّه أعلم.

وقال الأحناف: إن رجوع الاستثناء لما يليه هذا حكمه، وأما إلى ما تقدمه فهو بالاحتمال، ولا يجوز تخصيص العموم بالاحتمال، وقد وَفَيْنا حظّه بإعماله فيما يليه، وأما رجوعه إلى ما تقدمه فلا بدّ من دليل يدل عليه(٥). وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ فإن في اللفظ دلالة لرجوعه إلى الجميع، وهو قوله تعالى: ﴿مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ﴾، فعمل فيما قبله لرجوع الضمير إلى الجميع(٦).

---

(١) ـ: التمهيد: ٣٩٨.
(٢) ـ: الإحكام في أصول الأحكام: ٢/ ٢٧٨.
(٣) ـ: نهاية السول: ٢/ ٩٥.
(*) فإذا حدّ فلا تجوز شهادته عند الأحناف، وأما قبل الحد إن تاب فتجوز، وأما عند الشافعية فإن عدم جواز الشهادة تثبت بالقذف، فإن تاب قبل أو بعد الحد جازت شهادته. ـ: الدر المصون: ٥/ ٢٠٩.
(٤) ـ: أصول الجصاص: ١/ ١٤٠، الجامع لأحكام القرآن: ١٢/ ١٤٨.
(٥) ـ: أصول الجصاص: ١/ ١٤٢.
(٦) ـ: م.ن: ١/ ١٤٣.

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف العلماء في جواز أن يأذن الرجل في سلطانه ـ بيته أو محلّه مثلاً ـ، وهل يستحب لصاحب البيت أن يأذن لمن هو أفضل منه في إمامة الصلاة؟ وهذا الخلاف نشأ من الخلاف في جواز الاستثناء من الجمل المتعاطفة، وللعلماء توجيهان في الحديث:

التوجيه الأول: ذكر بعض الفقهاء ـ كالشافعية ـ أنه يجوز أن يؤم الرجل في بيته وسلطانه إذا أذِنَ صاحب البيت، قال القاضي عياض: «صاحب المنزل أحق بزائره لأنه سلطانه وموضع تدبيره، ولا خلاف يعلم في هذا مع نصّ الحديث فيه إلَّا أن يأذن صاحب المنزل للزائر، ويستحب له إن حضر من هو أفضل منه أن يقدمه»[(١)]. وقد نُقل عن الإمام أحمد أنه قال في هذا الحديث: «أرجو أن يكون الاستثناء على كلِّه»[(٢)].

وحجة الشافعية كما يُعلم من قواعد النحو والأصول أن قوله ﷺ: «**لا يؤُمَّنَّ الرجلُ الرجلَ في سلطانِه، ولا يقعدْ في بيتِه على تكْرِمَتِه إلا بإذنِه**» جملتان معطوفتان والمعمول واحد وهو (بإذنه)، فيكون الاستثناء راجعاً إلى الجملتين؛ لأن الاستثناء إذا ولي متعاطفات فإنه يرجع إلى الجميع كما قال الشافعي، فإن الجمل المتعاطفة في حكم الجملة الواحدة لأن واو العطف تشرك في الحكم، ووافق الشافعيَّ من النحاة الرضي وابن مالك كما تقدم، وهذا الحكم يثبت وإن تعدد العامل ما دام المعمول واحداً، ففي الحديث اختلف العامل، فالعامل الأول (لا يؤمنَّ) والثاني (لا يقعد)، فعلى قول الشافعي وبعض النحاة يكون (إلا بإذنه) استثناءً من العاملين واللَّه أعلم. ويكون صاحب المنزل أحق من غيره بالإمامة إلا أنه يجوز أن يأذن لغيره في إمامة الصلاة، بل قيل: يستحب له أن يقدم من هو أفضل منه، واللَّه أعلم.

التوجيه الثاني: وذهب الأحناف إلى أن الرجل لا يصح أن يأذن لغيره في بيته في الإمامة، بل يجوز أن يأذن لغيره أن يقعد على وسادته وفراشه، لأن الاستثناء جارٍ على ما يليه فقط، فالاستثناء راجع إلى (لا يقعد)، أما (لا يؤمن) فالنهي فيه عام ولا يخصص، فإن التخصيص في الحديث مقيّد بالعامل الأخير، فإن لكل

---

(١) إكمال المعلم: ٢/ ٦٥٤، وـ: المنهاج: ٣/ ٤٧٦ ـ ٤٧٧، نيل الأوطار: ٣/ ١٦٧.
(٢) البحر المحيط للزركشي: ٢/ ٤٤٩.

جملة حكم نفسها في الاستقلال، وحرف العطف محسّن لا مشرّك، وهو الصحيح في عطف الجمل لجواز عطف الجمل المختلفة بعضها على بعض[١]، كما أنه لا قرينة تؤيد رجوع الاستثناء إلى الجملتين في الحديث، فالأصح عند ـ الأحناف ـ أن يبقى الأمر على حاله من قصر الاستثناء على الجملة الأخيرة؛ لأنه المتحقق، وأما عوده إلى غير الجملة الأخيرة فهو محتمل ولا قرينة. وقد تقدم أن المهاباذي من النحاة ذهب هذا المذهب أي أن الاستثناء في الجمل المتعاطفة راجع إلى الجملة الأخيرة فقط.

والظاهر صحة قول المالكية والشافعية والحنابلة أصحاب التوجيه الأول وهو جارٍ على قول النحاة أيضاً، وإن كان للأحناف وجه في استدلالهم، وذهب إلى مذهبهم بعض النحاة أيضاً، واللَّه أعلم.

ولا بد من الإشارة إلى أن الشوكاني جعل قوله (في سلطانه) خاصاً بالإمام، ولا يشمل صاحب البيت[٢]، والشافعية جعلوا السلطان أو الإمام مقدماً على صاحب البيت وإمام المسجد وغيرهما في إمامة الصلاة، لأن ولايته وسلطنته عامة[٣].

---

(١) ـ: الجامع لأحكام القرآن: ١٢/ ١٤٩.
(٢) ـ: نيل الأوطار: ٣/ ١٦٧.
(٣) ـ: المنهاج: ٣/ ٤٧٧.

المطلب الثالث

الحال

وفيه ثلاثة أحاديث.

الحديث الأول: عن المغيرة قال: كنتُ مع النبيِّ ﷺ في سَفَر فأَهْويتُ لأنزِعَ خُفَّيْه فقالَ: «**دَعْهما فإني أَدخلتُهُما طاهرتين، فَمَسَحَ عليهما**»[(١)]. وفي رواية للبخاري: «**وهما طاهرتان**»[(٢)].

دلالة الحديث:

الحال عند النحاة ما دلّ على هيئة وصاحبها، متضمناً ما فيهِ معنى (في) غير تابع ولا عمدة وحقه النصب[(٣)].

والحال هي هيئة الفاعل أو المفعول ـ كما في الحديث ـ أو صفته في وقت ذلك الفعل المخبر به عنه[(٤)]. ولهذا كان غالب الحال هي التي يقارن زمنها زمن عاملها، ويسمونها الحال المقارنة[(٥)].

والحال ـ في حقيقته ـ يشبه الظرف معنىً، قال الرضي: «إن مضمون الحال قيد عاملها، ويصح أن يكون القيد مضمون الجملة كما يكون مضمون المفرد، وأما وجوب كونها ـ أي الجملة الحالية ـ خبرية؛ فلأن مقصود المجيء بالحال تخصيص وقوع مضمون عامله بوقت وقوع مضمون الحال، فمعنى قولك: جاءني زيد راكباً أن المجيء الذي هو مضمون العامل واقع وقت وقوع الركوب الذي هو مضمون الحال، ومن ثم قيل: إن الحال يشبه الظرف معنىً»[(٦)].

---

(١) صحيح البخاري: ٦٣ ـ (٢٠٦).
(٢) ـ: فتح الباري: ١/ ٤٠٤.
(٣) ـ: شرح التسهيل: ٢/ ٢٦١.
(٤) ـ: الأصول في النحو ١/ ٢٥٨.
(٥) ـ: حاشية الصبان على الأشموني: ٢/ ٣٩٣.
(٦) ـ: شرح الرضي على الكافية: ١/ ٢١١.

فمقصود المجيء بالحال تخصيص وقوع مضمون عامله بوقت وقوع مضمون الحال. وقال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾ [لقمان: ٢٧] في قراءة من رفع (البحر)[١] هو كقوله: «وقد أغتدي والطير في وكناتها، وجئت والجيش مصطف، وما أشبه ذلك من الأحوال التي حكمها حكم الظروف»[٢].

فالحال في معنى الظرف من حيث أن الهيئة حصلت في وقت مضمون العامل، ولهذا سمّى العلماء واو الحال بـ(واو الوقت)[٣].

وقد ذهب الدكتور فاضل السامرائي إلى أن (واو الحال) و(واو الوقت) بمعنى واحد وليستا مختلفتين[٤].

وخلاصة الأمر: أن الحال تبين هيئة الفاعل أو المفعول أو الصفة، وأنها قيد لعاملها، وهي تشبه الظرف في المعنى من حيث أن الهيئة حصلت في وقت مضمون العامل، واللَّه أعلم.

ووافق الأصوليون النحاة في أن الأصل في الحال أن تكون مقارنة لصاحبها مفيدة للتقييد[٥].

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف الفقهاء في مسألة لبس الخفين على طهارة، وهي ما لو توضأ مرتباً وبقي غسل إحدى رجليه فلبس الخف ثم غسل الثانية ولبس الآخر، فهل يباح له المسح على الخفين أم لا؟ وفي المسألة مذهبان:

المذهب الأول: ذهب الشافعية[٦] والمالكية والحنابلة ومن وافقهم إلى اشتراط كمال الطهارة عند لبس الخفين مستدلين بهذا الحديث. فإن قوله ﷺ: «**فإني أَدخلتُهما طاهرتين**»، أو في الرواية الأخرى «**وهما طاهرتان**» دليل على وجوب إكمال الطهارة لإباحة المسح. قال الخطابي: «وفي قوله أدخلت القدمين الخفين

(١) قرأ أبو عمرو وحده (والبحر) نصباً، وقرأ الباقون و(البحر) رفعاً. ـ: السبعة في القراءات: ٥١٣.

(٢) الكشاف ٣/ ٤٨٦ وـ: مغني اللبيب: ١/ ٤٦٦، معاني النحو: ٢/ ٧٣٤.

(٣) ـ: الأصول في النحو: ١/ ٣٢١، معاني النحو: ٢/ ٧٣٢.

(٤) ـ: معاني النحو: ٢/ ٧٣٣.

(٥) ـ: التمهيد: ٤٠٤.

(٦) ـ: المنهاج: ٣/ ٦٦، العدة على إحكام الأحكام: ١/ ٢٦٩.

وهما طاهرتان دليل على أن المسح على الخفين لا يجوز إلّا بأن يلبسا على كمال الطهارة، وأنه إذا غسل إحدى رجليه فلبس عليها أحد الخفين ثم غسل رجله الأخرى ثم لبس الخف الآخر لم يجزئه، لأنه جعل طهارة القدمين معاً قبل لبس الخفين شرطاً لجواز المسح عليهما وعلة لذلك، والحكم المعلق بشرط لا يصح إلا بوجود شرطه، وهو قول مالك والشافعي وأحمد وإسحاق»[١]، فإن المفرد إذا أطلق يراد منه الفرد الكامل أي إذا أطلق لفظ الطهارة فيراد الطهارة الكاملة، وعند الشافعية الطهارة لا تبعّض، فلو غسل يديه لا يجوز له أن يمس المصحف إلا بكمال الطهارة، لأنه لا يسمّى متوضئاً إلا بكمال الطهارة[٢].

ويرى ابن دقيق العيد أن الدليل في قوله ﷺ على الرواية الأخرى (وهما طاهرتان) أقوى في اقتضاء طهارة القدمين كاملاً لإباحة المسح، وقوله: (وهما طاهرتان) حال من كل واحدة منهما، فيصير التقدير: أدخلت كل واحدة في حال طهارتها، وذلك إنما يكون بكمال الطهارة[٣]. كما أن الحكم مرتب على التثنية ولا يثبت إلا بتحققها، ولا يكون ذلك إلا بكمال الطهارة[٤].

فمذهب الشافعية ومن وافقهم أنّ حقيقة إدخالهما طاهرتين أن تكون كل واحدة منهما دخلت وهي طاهرة، وذلك لا يكون إلا بكمال الطهارة؛ لأنّ الطهارة لا تتبعض عندهم، واللّٰه أعلم.

المذهب الثاني: وهو قول الأحناف وسفيان الثوري والمزني وداود أنه لا يشترط ذلك، فإذا غسل إحدى رجليه ثم لبس الخف وغسل الأخرى ثم لبسها صح له أن يمسح عليها[٥].

ودليلهم في ذلك: أن لا دلالة في الحال على ذلك الحكم، قال ابن دقيق العيد: «فلا يمتنع أن يعبر بهذه العبارة عن كون كل واحدة منهما أدخلت طاهرة، بل ربما يدعي أنه ظاهر في ذلك، فإن الضمير في قوله (أدخلتهما) يقتضي تعليق الحكم بكل واحدة منهما»[٦].

(١) ـ: معالم السنن: ١/ ٥٠.
(٢) ـ: العدة على إحكام الأحكام: ١/ ٢٧٠.
(٣) ـ: إحكام الأحكام: ١/ ٢٦٩.
(٤) ـ: فتح الباري: ١/ ٤٠٥.
(٥) ـ: المنهاج: ٣/ ٦٦، العدة على إحكام الأحكام: ١/ ٢٦٩.
(٦) ـ: إحكام الأحكام: ١/ ٢٦٩.

فالأحناف يشترطون كمال الطهارة لجواز مسح الخف، ولكن الطهارة عندهم تتبعض، فلو غسل إحدى رجليه فهي طاهرة عندهم، وأما الشافعية فلا يلحقون اسم الطهارة إلا الفرد الكامل، ودليل الأحناف أنه يجوز أن يقال: طهرت قدمي قبل أن يكمل الطهارة، وصلّى ركعتين قبل أن يتم صلاته[١]. وقال العيني: «ولو قلت: دخلنا البلد ونحن راكبان يشترط أن يكون كل واحد راكباً عند دخوله، ولا يشترط اقترانهم في الدخول، فتكون كل واحدة من رجليه عند إدخالها الخف طاهرة إذا لم يدخلهما الخفين معاً وهما طاهرتان؛ لأن إدخالهما معاً غير متصور عادة، وإن أراد إدخال كل واحدة الخف وهي طاهرة بعد الأخرى فقد وجد المُدعى»[٢].

والظاهر أن نقطة الخلاف في أنه هل تحصل الطهارة لإحدى القدمين قبل كمال طهارة الأعضاء أم لا؟ فمن قال: لا تحصل الطهارة لإحداهما إلا بكمال الطهارة اشترط غسل القدمين جميعاً مع إكمال طهارة الأعضاء للبس الخف ثم جواز المسح عليه.

ومن لم يشترط ذلك ـ كالأحناف ـ أجازوا لبس الخف بعد طهارة إحداهما، وظاهر كلام ابن دقيق العيد صحة استدلال الأحناف[٣]، وهو قوي من حيث العربية، واللَّه أعلم.

ولا بد من الإشارة إلى أن داود الظاهري يرى أن المراد من الطهارة الطهارة من النجس فقط، فإذا كانت قدماه طاهرتين من النجاسة جاز المسح على الخفين، وسبب الخلاف الاشتراك في اسم الطهارة[٤]. فالخلاف بين داود الظاهري وبقية الفقهاء في تقدير المتعلق، فهل التقدير طاهرتين من الحدث أم التقدير طاهرتين من النجس؟ والظاهر أن المتعلق (من الحدث) فإن الكلام فيه.

الحديث الثاني: عن عائشة رضي اللَّه عنها أنها قالت: كان النبيُّ ﷺ يُكثرُ أَنْ يقولَ في ركوعه وسجوده: «**سبحانك اللهم ربَّنا وبحمدِك اللَّهم اْغفِرْ لي**» يتأوّلُ القرآن[٥].

---

(١) ـ: عمدة القاري: ٣/ ١٠٣.
(٢) ـ: م.ن: ص.ن.
(٣) ـ: إحكام الأحكام: ١/ ٢٦٩.
(٤) ـ: المفهم: ١/ ٥٣١.
(٥) صحيح البخاري: ١٥٧ ـ (٨١٧).

دلالة الحال في الحديث:

يرد الحال جملة ويرد مفرداً، والجملة إما أن تكون فعلية أو اسمية، وإذا كان جملة فعلية فعلها مضارع فلا تحتاج إلى (واو) الحال لربطها لما بين الفعل المضارع واسم الفاعل من المناسبة[١]. وقد تقدم أن الحال يأتي من الفاعل والمفعول.

توجيه الحديث نحوياً:

كان الرسول ﷺ خلقه القرآن، ولهذا إذا نزلت عليه آيات فإنه يعمل بها حباً وعبادة لربه عز وجل، وقد واظب على قراءة (سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي) في صلاته بعد أن نزلت عليه ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾ [النصر: ١][٢].

فهو ﷺ يتأول القرآن في دعائه بـ(سبحانك اللهم)، ولهذا فالظاهر أن (يتأول القرآن) جملة فعلية حال من فاعل يقول، أي إنه كان متأولاً القرآن في ذكره ودعائه. فـ(سبحانك اللهم وبحمدك...) هو تأويل للقرآن أي تأويل قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾، فإن المراد بالقرآن بعضه وهي سورة النصر كما قال ابن حجر[٣]. وأما إذا كان (يتأول القرآن) بدلاً من يقول فالمعنى: كان يتأول القرآن في ركوعه وسجوده، ويكون معنى (يتأول) (يقول)، ويبدو أنه بعيد، واللَّه أعلم. فالظاهر أن (يتأول القرآن) جملة فعلية حال من فاعل يقول، واللَّه أعلم.

الحديث الثالث: عن عائشة قالت: (كان النبيُّ ﷺ يصلي وأنا راقدةٌ معترِضَةٌ على فراشِه، فإذا أرادَ أَنْ يُوترَ أَيقظَني فأوترتُ)[٤].

دلالة الحال في الحديث:

تقدم أن الحال يأتي جملة اسمية وفعلية، وإذا كان جملة اسمية فالأكثر مجيء الواو ليصح الربط بين الجملتين[٥].

---

(١) ـ: شرح المفصل: ٢/ ٦٨ ـ ٦٩.
(٢) ـ: فتح الباري: ٢/ ٣٨٧.
(٣) م.ن: ص.ن.
(٤) صحيح البخاري: ١١٢ ـ (٥١٢).
(٥) ـ: شرح المفصل: ٢/ ٦٩ ـ٧٠.

توجيه الحديث نحوياً:

الحال في هذا الحديث يحتمل أن يكون جملتين فيكون (وأنا راقدة) جملة و(معترضة على فراشه) جملة أخرى، والتقدير (وأنا معترضة على فراشه) أي يكون معترضة خبراً لمبتدأ محذوف دل عليه المذكور، والأقرب أن يكون (معترضة) خبراً ثانياً للمبتدأ (أنا) فيكون من قبيل الحال المتداخلة، فيكون (وأنا راقدة) حالاً و(معترضة) خبراً ثانياً، ولكنها في معنى الحال لـ(راقدة)، وهو ما يسمّى بالحال المتداخلة، والحال في معنى الخبر، واللّٰه أعلم.

المبحث الرابع

المجرورات

وفيه مطلبان .

المطلب الأول : الإضافة

المطلب الثاني : الجار والمجرور

۳۳۲

المطلب الأول

الإضافة

وفيه سبعة أحاديث.

الحديث الأول: عن عبد اللَّه بن عباس قال: (أقبلتُ راكباً على حمارِ أتان ـ وأنا يومَئِذٍ قد ناهزتُ الاحتلامَ ـ ورسولُ اللَّهِ ﷺ يصلي بمنىً إلى غيرِ جدارٍ، فمررتُ بين يدي بعضِ الصفِّ، وأرسلت الأتانَ تَرْتَعُ فدخلتُ في الصفِّ، فلَمْ يُنْكِرْ ذلك عليّ)[١].

دلالة إضافة (غير) في الحديث:

(غير) من الأسماء التي لازمت الإضافة، ولأنها موغلة في الإبهام فلم تتعرف، وإن أضيفت إلى معرفة، فهي نكرة وإنما نكرها معناها؛ لأن (غير) لم تنحصر مغايرتها فلم تتعرف لأن كل من عداه فهو غيره، وإضافة (غير) بمعنى اسم الفاعل في موضع مغاير فهو للحال[٢]، وقد تعرف (غير) إذا أضيفت إلى معرف له ضد واحد، وليس تعريفها من دلالاتها أو لعلامة اقترنت بها بل لأمر خارجي وهو انحصار الغيرية، كقوله تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧]، وكقول القائل: الحركة غير السكون والموت غير الحياة[٣]، وبهذا يعلم أن المعرفة والنكرة بمعانيها، فكل شيء تعين من سائره فهو معرفة، واللَّه أعلم.

وقد ذكر ابن هشام أن (غير) المضافة تستعمل على وجهين[٤]:

أحدهما: وهو الأصل أن تكون صفة لنكرة كقوله تعالى: ﴿نَعۡمَلۡ صَٰلِحًا غَيۡرَ ٱلَّذِي كُنَّا نَعۡمَلُۚ﴾ [فاطر: ٣٧]، أو لمعرفة قريبة منها كقوله تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾.

---

(١) صحيح البخاري: ٤٠ ـ (٧٦).
(٢) ـ: شرح المفصل: ٢/ ١٢٥.
(٣) ـ: شرح الرضي على الكافية: ١/ ٢٧٥، البرهان في علوم القرآن: ٤/ ٣١٩.
(٤) ـ: مغني اللبيب: ١/ ١٥٨، تحفة الغريب على مغني اللبيب: ١/ ٣١١.

الثاني: أن تكون استثناء، وهذا الوجه لا يشمله حديث المسألة، فلا نتكلم عليه ههنا، وعلى ما تقدم من كلام ابن هشام تكون (غير) في قولنا: (مشيت إلى غير وجه) صفة لنكرة محذوفة، وتقدير الكلام إلى شيء غير وجهة أو إلى طريق غير وجهة.

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف العلماء في توجيه الحديث تبعاً للحكم الثابت عندهم[١]، فمن العلماء من قال بوجوب السترة للمصلي، والجمهور على أنها مستحبة غير واجبة[٢].

المذهب الأول: احتج أصحاب هذا المذهب بأدلة تؤيد قولهم بالوجوب منها قول الرسول ﷺ: «**ليستترْ أحدُكُم في صلاتِه ولو بسهم**»، والأمر في الحديث على الوجوب. فإذا تقرر وجوب السترة في الصلاة فقوله: «**إلى غير جدار**» لا يقصد به إلى غير سترة، قال ابن دقيق العيد: (ولا يلزم من عدم الجدار عدم السترة)[٣]، وقد تقدم عن النحاة أن الأصل في (غير) أن تكون صفة لنكرة وإن كان الموصوف محذوفاً، والتقدير في الحديث: إلى شيء غير جدار، وقد يكون عصاً أو رمحاً أو شيئاً آخر، ولا يصح أن يكون (إلى غير جدار) بتقدير إلى غير سترة؛ فإنه لا يقال للجدار سترة بل الجدار هو الحائط في اللغة[٤]، والسترة أعم من الجدار لا أخص ولا مساوية له، فتحقق أن (غير) في الحديث صفة لموصوف محذوف تقديره (شيء)، أي إلى شيء غير جدار، وقد يكون عصاً أو رمحاً أو نحو ذلك، وبهذا يبقى الحكم بوجوب السترة للمصلي، وحديث المسألة لا يصرف الأحاديث الدالة على الوجوب، والله أعلم.

المذهب الثاني: وهو مذهب جمهور العلماء من المالكية والحنفية والشافعية

---

(١) ذكرنا في التمهيد أن الإعراب أصل لفهم المعنى وإثبات الأحكام، ولكن في هذا الحديث كان الإعراب موجهاً حسب الحكم (المعنى) الذي ذهب إليه كل فريق من العلماء، فمن ذهب إلى وجوب السترة لأدلة ثابتة عنده وجه الحديث وفق الحكم الثابت عنده، ومن ذهب إلى ندب السترة لأدلة ثابتة عنده وجه الحديث ليوافق الحكم الشرعي الذي ثبت عنده، وقد ذكرنا في أواخر المرتكز الثاني من التمهيد الإشارة إلى هذه المسألة.

(٢) ـ: أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية: ٤٩٢.

(٣) إحكام الأحكام: ٢/ ٣٨٧.

(٤) ـ: المصباح المنير: ١١٣.

والحنابلة، فقد قالوا: الأمر في أحاديث السترة للاستحباب لا للوجوب[(١)]، وحجتهم الأدلة النقلية التي تفيد عدم الوجوب، قال البهوتي: (وليس ذلك بواجب لحديث ابن عباس رضي اللَّه عنهما أن النبي ﷺ صلى في فضاء ليس بين يديه شيء)[(٢)].

وأما قوله في حديث المسألة (إلى غير جدار) فتقدير الكلام إلى غير سترة، قاله الشافعي[(٣)] والقرينة السياقية تدل عليه، فإن ابن عباس أورده في معرض الاستدلال على أن المرور بين يدي المصلي لا يقطع صلاته، ويؤيد رواية البزار بلفظ: (والنبي ﷺ يصلي المكتوبة ليس لشيء يستره)[(٤)].

وأما ما قاله أصحاب المذهب الأول من أن التركيب (إلى غير جدار) لا ينفي شيئاً غيره، غاية الأمر أنه ينفي الجدار فكيف يفسر بغير سترة؟ فأجاب عنه العيني بقوله: «إخبار ابن عباس عن مروره بالقوم وعن عدم جدار مع أنهم لم ينكروا عليه، وأنه مظنة إنكار يدل على حدوث أمر لم يعهد قبل ذلك مع كون المرور مع السترة غير منكر، فلو فرض سترة أخرى غير الجدار لم يكن لهذا الإخبار فائدة»[(٥)].

والظاهر قوة دليل المذهب الأول من حيث العربية والتقدير الإعرابي، فإن تقديرهم جاء على الأصل فضلاً عن كثرة الأدلة النقلية التي تأمر بالسترة للمصلي[(٦)]، غير أن أصحاب المذهب الثاني نظروا إلى مقصد الحديث والمعنى الذي سيق له، فنظروا إلى دلالات السياق في فهم الحديث، ولم يقصروا نظرهم على التقدير الإعرابي، واللَّه أعلم.

ولا بد من الإشارة إلى فائدة فقهية نافعة، وهي أن العلماء ذكروا أنه ينبغي أن يدنو المصلي من السترة، ولا يزيد ما بينهما على ثلاثة أذرع، والسترة تكون بأي شيء، فإن لم يجد فليخط خطاً، فلو لم يكن سترة أو تباعد عنها فالأصح أنه ليس للمصلي منع المار لتقصيره، ولا يحرم حينئذٍ المرور بين يديه لكن يكره،

---

(١) ـ: المنهاج: ٣/ ٣٠٨، الموسوعة الفقهية: ٢٤/ ١٧٧.
(٢) كشاف القناع: ١/ ٣٨٢.
(٣) ـ: فتح الباري: ١/ ٢٢٦.
(٤) م.ن: ص.ن.
(٥) عمدة القاري: ٢/ ٦٩.
(٦) ـ: عون المعبود: ٢/ ٨٥ ـ ٩٤.

والمستحب أن يجعل السترة ـ كالسارية ـ عن يمينه أو شماله ولا يصمد لها، أي لا يقصدها مباشرة[(١)]، واللَّه أعلم.

الحديث الثاني: عن أبي هريرة قال: إن رسول اللَّه ﷺ قال: «**إذا شَرِبَ الكلبُ في إِناءِ أحدِكُم فليغسلْه سَبعاً**»[(٢)].

دلالة المضاف في الحديث:

الإضافة المعنوية ـ عند النحاة ـ تقتضي تعريف المضاف أو تخصيصه، فإن أضيف إلى معرفة فإنه يتعرف به ما أضيف إليه، فإن المضاف يكتسي من المضاف إليه تعريفه، وإن كان مضافاً إلى نكرة فإنه يقتضي تخصيصه[(٣)].

وعندما يقول النحاة: إن المضاف يتعرف بما أضيف إليه، أي إن أضيف إلى ضمير كما في (إناء أحدكم) فإنه يكون في حكمه، فالمضاف إلى المضاف إلى الضمير يأخذ نفس الحكم، واللَّه أعلم.

توجيه الحديث نحوياً:

إذا كان توجيه (إناء أحدكم) على مقتضى قواعد النحو، وكما ذكر النحاة من أن المضاف يكتسي من المضاف إليه تعريفاً فيكون حينئذٍ معيناً، ويكون المقصود بالإناء إناء معيناً لأحد الصحابة، لكن الفقهاء ذكروا أن المراد بـ(إناء أحدكم) العموم لكل إناء[(٤)]، وقال ابن حجر: (ظاهره العموم في الآنية)[(٥)]، كما أن ظاهرة الإضافة ـ عند النحاة ـ تفيد الملكية إلا أنها في الحديث ملغاة، ولهذا قال الصنعاني: «الإضافة ملغاة هنا لأن حكم الطهارة والنجاسة لا يتوقف على ملكية الإناء»[(٦)].

ويجب التنبه هنا إلى أن كثيراً من الإضافات في الأحاديث النبوية لا يقصد بها ذات معينة، وإن خاطب بها الرسول ﷺ أصحابه، بل المقصود بها العموم، ومما جاء على هذا الطريق قوله ﷺ: «**إنّ أحدَكُم يُجْمَعُ خلقُهُ في بطنِ أُمِّه أَربعينَ يوماً،**

---

(١) ـ: المنهاج: ٣/ ٣٠٩، عون المعبود: ٢/ ٩٤.
(٢) صحيح البخاري: ٥٨ ـ (١٧٢).
(٣) ـ: الخصائص: ٣/ ٢٦ ـ ٣٤، شرح المفصل: ٢/ ١٢٥، معاني النحو: ٣/ ١١٩.
(٤) ـ: إحكام الأحكام: ١/ ١٥١.
(٥) فتح الباري: ١/ ٣٦٠.
(٦) سبل السلام: ١/ ٢٩، و ـ: أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية: ٤٨٧ ـ ٤٨٨.

ثم يكونُ علقةً مثل ذلك...»[١]. وكما في الحديث الذي يلي حديث المسألة: «**فإذا أُتْبِعَ أَحدُكم على مَلِيّ فليَتَّبِعْ**». ومن هذه الأحاديث أيضاً: «**إنَّ أَحدَكُم إذا صلّى يناجي ربَّه، فلينظرْ كيف يناجيه**»[٢]. فلا يراد بـ(أحدكم) في الأحاديث صحابي معين بل المراد به العموم، فخرجت الإضافة عن أصلها، ذلك أن الشريعة جاءت عامة تشمل جميع المكلفين، قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨]، فأكثر الإضافات في أحاديث رسول اللَّه ﷺ يراد بها العموم لا الخصوص واللَّه أعلم.

الحديث الثالث: عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه أن رسول اللَّه ﷺ قال: «**مَطْلُ الغنيِّ ظُلمٌ، فإذا أُتْبِعَ أَحدُكُم على مَلِيّ فَلْيَتَّبِعْ**»[٣].

دلالة المصدر المضاف في الحديث:

يعمل المصدر عمل فعله في التعدي واللزوم إن كان يقدر فعله، إما مع (أن) المخففة مثل: علمت ضربك زيداً، فتقديره: علمت أن قد ضربت زيداً، أو (أن) المصدرية مثل: أرجو نصر اللَّه المسلمين وخذلانه الكافرين، أو (ما) أختها نحو قول اللَّه تعالى: ﴿فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ [البقرة: ٢٠٠]، فالمصدر المؤكد والمبين الهيئة لا يعمل[٤].

وأما إضافة المصدر لفاعله أو لمفعوله فله حالتان: فإما أن يذكر الفاعل والمفعول، وإما أن يحذف أحدهما، فإذا ذكر الفاعل والمفعول فقد ذكر النحاة أن الأكثر أن يضاف المصدر إلى فاعله، ثم يأتي مفعوله منصوباً، وإنما كان الأصل كذلك لشدة التصاق المصدر بفاعله فهو ـ أي الفاعل ـ محله ـ أي المصدر ـ الذي يقوم به، فجعله معه كلفظ واحد أولى من رفعه له ومن جعله مع مفعوله كلفظ واحد[٥]، وأما إذا حذفت أحدهما، فقد اختلفت أنظار النحاة في المسألة، فالرضي رأى أن الأكثر أن يضاف إلى الفاعل، قال الرضي: «الأقوى ما أضيف إلى الفاعل لكون الفاعل إذن كالجزء من المصدر كما يكون في الفعل، فيكون عند ذلك أشد

---

(١) رواه البخاري ومسلم، ـ: الجامع الصغير: ١/ ٢١٧.
(٢) حديث صحيح، ـ: الجامع الصغير: ١/ ٢١٧.
(٣) صحيح البخاري: ٣٩٧ ـ (٢٢٨٨).
(٤) ـ: شرح التسهيل: ٢/ ٤٨١ ـ ٤٨٢.
(٥) ـ: شرح المفصل: ٦/ ٦٢، شرح الرضي على الكافية: ١/ ١٩٦، شرح التسهيل: ٢/ ٤٩١، شرح التصريح على التوضيح: ٣/ ٢٢٠.

شبهاً بالفعل، وإنما يضاف إلى المفعول إذا قامت القرينة على كونه مفعولاً إما بمجيء تابع له منصوب. . . أو بمجيء الفاعل له صريحاً. . . أو بقرينة معنوية نحو أعجبني أكل الخبز»[١].

وأما ابن يعيش فذهب إلى أن المصدر قد يضاف إلى الفاعل، ولا يؤتى له بمفعول، وقد يضاف إلى المفعول من غير ذكر الفاعل من غير تفريق[٢]، وتابعه ابن هشام وذكر أن الإضافة للفاعل من غير ذكر المفعول وعكسه كثير في العربية[٣]، إلا أن ابن يعيش أشار إلى دور القرينة في بيان حذف الفاعل بقوله: (للعلم به ودلالة الحال عليه)[٤].

ولكن هذا ليس بمطرد، فقد لا يعلم كون المحذوف فاعلاً أم مفعولاً ولا قرينة، ولهذا كان رأي الرضي أن الأصل ـ إذا لم تكن قرينة ـ إذا وجد حذف أن يكون المحذوف هو المفعول لا الفاعل، ولا يحذف الفاعل، وتكون الإضافة للمفعول إلا بقرينة، فإذا عدمت القرينة فالأصل أن يكون المذكور هو الفاعل وهو قول سديد، واللَّه أعلم.

توجيه الحديث نحوياً:

حديث المسألة يذكره شراح الحديث والفقهاء في باب الحوالة وهي بفتح الحاء، قال الفيومي: «حولت الرداء نقلت كل طرف إلى موضع الآخر، والحوالة بالفتح مأخوذة من هذا، فأحلته بدينه نقلته إلى ذمة غير ذمتك، وأحلت الشيء إحالة نقلته أيضاً»[٥]، وفيها المحيل وهو الذي ينقل الدين الذي بذمته إلى الآخر وهو المحال عليه، وأما المحتال فهو صاحب الدين الذي ينتقل دينه من ذمة (المحيل) إلى ذمة أخرى (المحتال).

وقد اختلف العلماء في توجيه الحديث من حيث إضافة المصدر، فهل المصدر مضاف إلى فاعله أم إلى مفعوله؟ والمعنى يختلف تبعاً للتوجيه، وللحديث وجهان:

---

(١) شرح الرضي على الكافية: ٢/ ١٩٦.
(٢) شرح المفصل: ٦/ ٦٢ ـ ٦٣.
(٣) التصريح على التوضيح: ٢/ ٢٢١.
(٤) شرح المفصل: ٦/ ٦٣.
(٥) المصباح المنير: ١٩٠.

الوجه الأول: أن يكون المصدر (مطل) مضافاً إلى فاعله (الغني) والمطل: التسويف والمدافعة بالعدة والدين... والمطل المد... والمطل الطول، والمطل في الحق والدين مأخوذ منه، وهو تطويل العدة التي يضربها الغريم للطالب، يقال: مطله وماطله بحقه[١]. وقال الفيومي: «مطله بدينه مطلاً... إذا سوفه بوعد الوفاء مرة بعد أخرى»[٢]. وفسر القاضي عياض المطل بـ: منع قضاء ما استحق أداؤه[٣]، وهو تفسير للمعنى اللغوي اللازم؛ لأن من سوّفَ يقتضي منه المنع ولو إلى حين، وأحسن من هذا التفسير قول ابن حجر: «والمراد هنا تأخير ما استحق أداؤه بغير عذر»[٤]، ثم إن أكثر العلماء[٥] على أن المصدر في الحديث مضاف إلى فاعله، فالغني هو الماطل، والتقدير أن يمطل الغني غيره ظلم، والمعنى العام يحرم على الغني القادر أن يمطل بالدين بعد استحقاقه[٦]، ومفهوم الحديث أن مطل غير الغني ليس بظلم، وإن كان مضطراً فيجوز المطل[٧]. وغير الغني هو العاجز عن سداد الدين، ويؤيد هذا التأويل ما جاء في حديث رسول اللَّه ﷺ: «**ليُّ الواجدِ يُحِلُّ عِرْضَه وعقوبتَه**»[٨]. واللّيّ هو المطل[٩]، ومعنى يحل عرضه أن يقال فيه: فلان يمطل الناس أو يقال له: أنت ظالم، فهذا الذي يحل من عرضه بليّه[١٠]، وأما عقوبته فهي حبسه[١١].

الوجه الثاني: أن يكون المصدر مضافاً إلى مفعوله، ويكون التقدير: أن يمطل إنسان الغني ظلم، فيكون الغني هو الممطول، والمعنى أنه وإن كان غنياً فمطله ظلم، فيجب الوفاء بالدين، ولو كان مستحقه غنياً، ولا يكون غناه سبباً لتأخير حقه

---

(١) لسان العرب: ١١/ ٤٥١.
(٢) المصباح المنير: ٧٠٠.
(٣) إكمال المعلم: ٥/ ٢٣٣.
(٤) ـ: فتح الباري: ٤/ ٥٨٦.
(٥) ـ: إكمال المعلم: ٥/ ٢٣٣، المفهم: ٤/ ٤٣٩، فتح الباري: ٤/ ٥٨٧، عمدة القاري: ١٢/ ١١٠.
(٦) فتح الباري: ٤/ ٥٨٧، نيل الأوطار: ٥/ ٢٤٢.
(٧) ـ: إكمال المعلم: ٥/ ٢٣٣، إحكام الأحكام: ٤/ ١٠٦، المنهاج: ٦/ ٧٢.
(٨) رواه أحمد والنسائي وابن ماجه، ـ: الجامع الصغير: ٢/ ٦٧.
(٩) ـ: المصباح المنير: ٦٨٠.
(١٠) ـ: مشكل الآثار: ١/ ٢٨٣.
(١١) ـ: إكمال المعلم: ٥/ ٢٣٣، المفهم: ٤/ ٤٣٨، المنهاج: ٦/ ٧٢.

عنه، وإذا كان الأمر كذلك في الغني، فهو في حق الفقير ومن لا يملك أولى.

ويبدو أن التأويل الأول وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء أولى، فقد تقدم عن الرضي أنه إذا أضيف المصدر وحذف الفاعل أو المفعول، فالأولى أن يكون المحذوف هو المفعول وتكون الإضافة للفاعل إذا عدمت القرائن. فكيف والقرينة الخارجية وهي قوله ﷺ: «**لي الواجد ظلم**...» قد أيدت أن يكون المصدر مضافاً إلى فاعله، بل إن ابن دقيق العيد لم يذكر في تأويل الحديث سوى ما ذهب إليه الجمهور[١]، وأكثر شراح الحديث ذكروا أن التأويل الثاني بعيد عن المعنى، وفيه من التكلف ما لا يخفى[٢].

ولا بد من الإشارة إلى أن جمهور العلماء قالوا: إنه إذا أحيل على مليء استحب له قبول الحوالة، وحملوا الحديث على الندب، وذهب داود الظاهري إلى الوجوب[٣].

الحديث الرابع: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**كُلُّ ذي نابٍ مِنَ السِّباعِ فأكلُه حرامٌ**»[٤].

دلالة المصدر المضاف:

يجوز أن يأتي المصدر ويكون بمعنى المفعول فيقال مثلاً: هذا ضرب الأمير أي مضروبه، وتقدم في الحديث السابق أن المصدر إن عمل فإنه يقدر بأحد الأحرف المصدرية (أن المخففة، أن الداخلة على المضارع، ما).

توجيه الحديث نحوياً:

في الحديث توجيهان:

التوجيه الأول: ذهب بعض الفقهاء إلى أن التقدير (فما أكله حرام)، فقدروا الحرف المصدري، والمعنى (فمأكوله حرام)[٥]، وعلى هذا التقدير يكون الحديث مفسراً لقول اللّه تعالى: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡ﴾ [المائدة: ٣]، إلا أنه لا بد في

(١) ـ: إحكام الأحكام: ٤/ ١٠٥ ـ ١٠٧.
(٢) ـ: فتح الباري: ٤/ ٥٨٧، عمدة القاري: ١٢/ ١١٠، نيل الأوطار: ٥/ ٢٤٢.
(٣) ـ: المنهاج: ٦/ ٧٢.
(٤) صحيح مسلم: ٥٠٦ ـ (١٩٣٣).
(٥) ـ: مفتاح الوصول: ٦٣.

الآية من تقدير ومما أكل السبع، فيأكل منه ويبقى بعضه[١]، وإنما هو فريسته، وهكذا في الحديث فالتقدير (فمن ما أكله حرام) على هذا التوجيه.

التوجيه الثاني: ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الحديث على ظاهره ولا إضمار فيه، وإن المراد تحريم أكل لحم السباع[٢]، ويكون المصدر مضافاً إلى مفعوله، والعلة في أخذ الجمهور بهذا التوجيه أن الحديث إما أن يكون الإعراب فيه على ظاهره أو على الإضمار، ويسمونه في أصول الفقه الاستقلال ويقابله الإضمار، والأصل عندهم أن تؤخذ الألفاظ على ظاهرها، ولا يقدر محذوف إلا إذا تعذر المعنى، فالظاهر إجراء اللفظ على ظاهره في الحديث عملاً بقاعدة الاستقلال أولى من الإضمار[٣]. ويؤيد هذا التوجيه ما جاء في روايات كثيرة من أن رسول اللَّه ﷺ: «**نهى عن أكلِ كلِّ ذي نابٍ من السِّباعِ**»[٤]، وأنه ﷺ: «**نهى عن كلِّ ذي نابٍ من السِّباع، وعن كلِّ ذي مخلَبٍ مِنَ الطيرِ**»[٥]. والظاهر صحة التوجيه الثاني، فإنه موافق للأصل من عدم الإضمار، كما أن الروايات تؤيد هذا التوجيه، واللَّه أعلم.

الحديث الخامس: عن ابن عمر رضي اللَّه عنهما قال: (نهى النبيُّ ﷺ عن عَسْبِ الفَحْلِ)[٦].

دلالة حذف المضاف في الحديث:

أجاز النحاة صحة حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وهو ضرب من التجوز في الكلام والاتساع فيه، قال سيبويه: «ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى جده: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢]، إنما يريد أهل القرية، فاختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان هاهنا»[٧]، فصارت الآية علماً على جواز حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه[٨].

---

(١) ـ: أحكام القرآن للجصاص: ٢/ ٣٨٤.
(٢) ـ: مفتاح الوصول: ٦٣.
(٣) ـ: م.ن: ٦٢.
(٤) صحيح مسلم: ٥٠٦ ـ (١٩٣٢).
(٥) م.،ن: ص.ن ـ (١٩٣٤).
(٦) صحيح البخاري: ٣٩٥ ـ (٢٢٨٤).
(٧) الكتاب: ١/ ٢١٢.
(٨) ـ: شرح المفصل: ٣/ ٢٣.

وقد سوغ حذف المضاف الثقة بعلم المخاطب، إذ الغرض من الكلام الدلالة على المعنى، فإذا حصل المعنى بقرينة سياق أو قرينة اقتران أو قرينة عقلية مثلاً استغني عن اللفظ الموضوع بإزائه، ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْۚ﴾ [البقرة: ٩٣]، فالتقدير «سقوا حب العجل، فحذف حب وأقيم العجل مقامه»[١]، وإنما كان التقدير ما ذكر لأن العجل لا يشرب في القلوب، والمعنى أن قلوبهم من حب العجل كأنما أشربت العجل نفسه فكان في تركيبها، وهذا المعنى لا يؤديه لو كان الكلام وأشربوا في قلوبهم حب العجل[٢]. ومما جاء من كلام العرب (بنو فلان يطؤهم الطريق)، قال سيبويه: «يريد يطؤهم أهل الطريق»[٣]، والشواهد على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه كثيرة[٤]، وهو من البلاغة بمكان.

توجيه الحديث نحوياً:

قبل الكلام عن تقدير الإعراب وتوجيه الحديث لا بد من بيان دلالة (عسب) في الحديث: قال ابن الأثير: «عَسْبُ الفَحلِ ماؤُه فرساً كان أو بعيراً أو غيرَهما، وعسبُه أيضاً ضِرابُه... وقيل: يقال لكِراء الفحلِ: عسبٌ، وعَسَبَ فَحلَه يَعْسِبُه: أي أكراه...»[٥].

وقال في الصحاح: «العَسِيب: الكِراءُ الذي يؤخذُ على ضِراب الفحلِ... وعَسَبُ الفحلِ أيضاً ضرابُه، ويقال: ماؤُه»[٦].

وجاء في لسان العرب: «العسبُ: طَرْقُ الفحلِ أي ضِرابه، يقال: عَسَبَ الفحلُ الناقةَ يعسِبها... وقيل: العسب ماءُ الفحل... وأَعْسَبه جملَه: أعارَه إياه... والعسبُ: الكِراءُ الذي يؤخذ على ضرب الفحل»[٧].

وفي المصباح المنير: «عَسَبَ الفحلُ الناقةَ عسباً من باب ضَرَب طَرَقَها،

---

(١) معاني القرآن وإعرابه: ١/ ١٥٦، و-: شرح ابن عقيل: ٢/ ١٧.
(٢) -: معاني النحو: ٣/ ١٣٨.
(٣) الكتاب: ١/ ٢١٣.
(٤) -: الكتاب: ١/ ٢١٣، شرح المفصل: ٣/ ٢٣ - ٢٤، شرح الرضي: ١/ ٢٩١، معاني النحو: ٣/ ١٣٨ - ١٤٠.
(٥) النهاية في غريب الحديث: ٣/ ٢٣٤.
(٦) الصحاح: ١/ ١٨١.
(٧) لسان العرب: ٢/ ٥٣٤.

وعسب الرجل عَسْباً أعطيته الكراء على الضراب، ونهى عن عَسَبِ الفحلِ وهو على حذف مضاف، والأصل عن كِراءِ عَسَبِ الفحلِ»[١]، فالعسب اختلف اللغويون فيه، فهو إما بمعنى الكراء الذي يؤخذ على ضرب الفحل، وهو ما اختاره الجوهري ونقله ابن الأثير وابن منظور والفيومي، وإما بمعنى ماء الفحل، وإما بمعنى طرق الفحل أي ضرابه، وهو ظاهر اختيار ابن منظور والفيومي، فيحتمل الحديث ثلاثة معانٍ. وقد ذهب شراح الحديث في تفسير (العسب) إلى المعاني التي ذكرها اللغويون.

فالعسب عند الكرماني هو الكراء الذي يؤخذ على ضراب الفحل، ويأتي بمعنى الضراب وبمعنى الماء[٢]، ويبدو أن الكرماني يرى أن لا حذف في الحديث وأن التقدير: نهى النبي ﷺ عن كراء الفحل، قال الكرماني: «وإنما حرم الكراء لما فيه من الغرر إذ هو شيء غير معلوم، ولا يدرى هل يلقح أم لا، وهل تعلق الناقة أم لا»[٣].

وذهب النووي إلى أن العسب بمعنى الضراب[٤]. وأما ابن حجر فذهب إلى أن الكلام على تقدير حذف مضاف، وهو إما ثمن ماء الفحل أو أجرة الجماع[٥].

ويلحظ أن ابن حجر رأى أن العسب إما بمعنى ماء الفحل أو بمعنى الضراب، وعلى كل من التقديرين فهو إما على معنى ثمن أو أجرة، أي ثمن ماء الفحل أو أجرة ماء الفحل، أو يقال: ثمن ضراب الفحل أو أجرة ضراب الفحل، والحمل على الثمن يقصد به البيع، والحمل على الأجرة يقصد بها الإجارة، ثم ذهب ابن حجر إلى أن الحمل على الإجارة أولى تابعاً في ذلك البخاري إذ أورد الحديث في كتاب الإجارة[٦].

وأما العيني[٧] فيبدو أنه ذهب إلى أنه بمعنى الضراب مؤيداً قوله برواية الشافعي (نهى عن ثمن بيع عسب الفحل)، واختار صاحب عون المعبود أن يكون بمعنى الكراء، فلا حذف أو بمعنى ماء الفحل، والتقدير أجرة مائه[٨].

---

(١) المصباح المنير: ٤٨٦.
(٢) ـ: الكواكب الدراري: ١٠/ ١١٤.
(٣) م.ن: ص.ن.
(٤) ـ: المنهاج: ٦/ ٧٤.
(٥) ـ: فتح الباري: ٤/ ٥٨٢.
(٦) صحيح البخاري: ٣٩٥.
(٧) ـ: عمدة القاري: ١٢/ ١٠٥.
(٨) ـ: عون المعبود: ٦/ ٢٩٣.

وذهب الشوكاني إلى أن التقدير (ماء الفحل) مستدلاً بحديث جابر بن عبد اللَّه رضي اللَّه عنه: (إنَّ النبيَّ ﷺ نهىٰ عن ضِرابِ الجِماعِ)[١].

وأما المباركفوري فلم يختر شيئاً بل اكتفى بنقل أقوال اللغويين في معاني العسب[٢]. ويلاحظ أن التوجه النحوي يختلف باختلاف تفسير (عسب) في الحديث، فمن فسر العسب بالكراء لم يحتج إلى تقدير في الكلام، وهو ما اختاره الكرماني كما تقدم، وهو ظاهر كلام الجوهري وابن الأثير.

وأما من فسر العسب بـ(ماء الفحل وضرابه) فلا بد عنده من حذف مضاف، والتقدير إما ثمن أو أجرة، على الاختلاف في مقصود الحديث.

ويبدو ـ واللَّه أعلم ـ أن لا حذف في الحديث، وأن العسب بمعنى الكراء، ويكون الرسول ﷺ نهى عن كراء الفحل لأجل ضرابه أو مائه.

وأما تفسير الكراء بالضراب على ما جاء في الحديث الآخر عن جابر، فهو ليس رواية أخرى لحديث المسألة بل هو حديث آخر، ويكون الرسول ﷺ قد ذكر أمرين: النهي عن الكراء والنهي عن الضراب، ويكون حديث النهي عن الضراب على تقدير مضاف محذوف، وهو إما ثمن أو أجرة، ولا بد من تقدير مضاف في هذا الحديث، وإلا كان فيه قطع للنسل، وهو ما لا يقبله الشارع، بل إن الرسول ﷺ رخص في إعارة الفحل، فعن أنس بن مالك: (أنَّ رجلاً مِن كلابٍ سألَ النبيَّ ﷺ عن عَسَبِ الفحلِ فنهاه، فقال: يا رسولَ اللَّهِ، إنا نطرِقُ الفحلَ فنُكْرَمُ، فرخَّصَ له في الكرامة)[٣].

ومعنى نطرق الفحل أي بغيره للضراب، ومعنى رخص له في الكرامة أي في قبول الهدية دون الكراء، بل قد ورد الترغيب في إطراق الفحل في حديث صحيح[٤].

وأما بيع ماء الفحل وإجارته للضراب فحرام عند الشافعية والحنفية وغيرهما[٥].

وذهب جمع من الصحابة والتابعين ومالك وآخرون إلى أن الإجارة جائزة

---

(١) ـ: نيل الأوطار: ٥/ ١٤٩.
(٢) ـ: تحفة الأحوذي: ٤/ ١٩٩.
(٣) سنن الترمذي: ٣٤٤ ـ (١٢٧٤).
(٤) ـ: تحفة الأحوذي: ٤/ ١٧٠.
(٥) ـ: المنهاج: ٦/ ٧٤، فتح الباري: ٤/ ٥٨٢.

للضراب مدة معلومة أو لضربات معلومة، لأن الحاجة تدعو إليه.

ويبدو أنهم حملوا حديث المسألة على تقدير مضاف محذوف وهو (ثمن) فيكون التقدير: نهى عن ثمن عسب الفحل، ولهذا أجازوا الإجارة لمدة معلومة أو لضربات معلومة لئلا يكون غرر، واللَّه أعلم.

الحديث السادس: عن طلحة بن عبيد اللَّه يقول: جاء رجلٌ إلى رسولِ اللَّهِ ﷺ من أهلِ نَجْدٍ ثائرَ الرأس نسمعُ دويَّ صوتِه ولا نَفْقَهُ ما يقول حتى دنا من رسول اللَّه ﷺ، فإذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسولُ اللَّهِ ﷺ: «**خمسُ صلواتٍ في اليوم والليلة**»، فقال: هل عليَّ غيرُهنَّ، قال: «**لا، إلا أنْ تَطوعَ**...» فذكر الحديث... ثم قال: فأدبرَ الرجلُ وهو يقولُ: واللَّهِ لا أَزيدُ على هذا ولا أنقصُ منه، فقال رسولُ اللَّهِ ﷺ: «**أفلح ـ وأَبيه ـ إنْ صَدَقَ، أو دَخَلَ الجنةَ ـ وأَبيهِ ـ إنْ صَدَقَ**»[(١)].

دلالة حذف المضاف في الحديث:

تقدم في الحديث السابق أن المضاف يصح حذفه في الكلام، وهو كثير في كلام العرب.

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف العلماء في توجيه قوله ﷺ: «**وأبيه**»، فهل الكلام على حذف مضاف أم لا؟

التوجيه الأول: ذهب بعض العلماء إلى أنه لا بد من تقدير مضاف في الكلام، والتقدير (ورب أبيه)[(٢)]، وحجة أصحاب هذا القول ورود النهي عن الحلف بالآباء، ومن هذه الأحاديث:

١ ـ عن عبد اللَّه بن عمر رضي اللَّه عنهما أن رسول اللَّه ﷺ أدرك عمر بن الخطاب وهو يسير في ركب يحلف بأبيه فقال: «**ألا إن اللَّه ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم، من كان حالفاً فليحلف باللَّه أو ليصمت**»[(٣)].

٢ ـ عن أبي هريرة قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**لا تَحْلِفوا بآبائِكم ولا أمهاتِكم ولا**

(١) ـ: صحيح البخاري: ٣٣ ـ (٤٦)، مسلم: ١٦ ـ (١١) واللفظ لمسلم.
(٢) ـ: معالم السنن: ١/ ١٠٥، فتح الباري: ١/ ١٤٤، عمدة القاري: ١/ ٢٧٠.
(٣) صحيح البخاري: ١١٧٨ ـ (٦٦٤٦).

بالأندادِ، ولا تحلفوا إلا باللَّهِ، ولا تحلفوا باللَّهِ إلّا وأنتم صادقون»[١] .

والأحاديث في هذا الباب كثيرة[٢] .

وقد يقال: كيف ينهاكم النبي ﷺ عن الحلف بالآباء، ويحلف هو ﷺ، فأجاب أصحاب هذا التوجيه بأنه إنما نهاهم عن ذلك لأنهم لم يكونوا يضمرون اسم اللَّه في أيمانهم، وكان قصدهم تعظيم آبائهم بذلك[٣]، ولهذا لا بد من تقدير مضاف ليصح الكلام في الحديث. وبذلك ينتفي التعارض بينه وبين الأحاديث الناهية عن الحلف بالآباء.

التوجيه الثاني: ذهب أصحاب هذا التوجيه إلى أن لا حذف في الحديث، ولهم في هذا التوجيه عدة أقوال:

القول الأول: أن يكون القول في الحديث على الحلف إلا أنه جاء قبل ورود النهي عن الحلف بالآباء[٤] .

القول الثاني: أن هذا التركيب (وأبيه) كلمة جارية على ألسن العرب، فتدخل في كلامهم ويريدون بها التأكيد، وهذا التركيب لا يقصد به القسم، وهو كلغو اليمين المعفو عنه، قال اللَّه تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]، فيكون تركيب (وأبيه) قد جرى على لسانهم كما جرى عقرى وحلقى[٥] . وقد ورد كثير من التراكيب التي كانت تجري على لسان العرب، ولا يراد بهذا المعنى اللغوي بحسب الوضع، بل يراد بها غير ما وضعت له، كقولهم: (لا أبا لك)، فقد يراد به المدح بأن يراد نفي نظير الممدوح بنفي أبيه، وقد يراد به الذم بأن يراد أنه مجهول النسب، وقيل: كانت العرب تستحسن لا أبا لك، وتستقبح لا أم لك[٦] .

واستعمال الرسول ﷺ لتركيب (وأبيه) إنما جرى وفق كلام العرب وأسلوبهم، لا سيما أن السائل كان من الأعراب، وهو من بلاغة الكلام ومطابقته

---

(١) سنن أبي داود: ٦٦٦ ـ (٣٢٤٨).
(٢) ـ: م.ن: ٦٦٧ ـ (٣٢٤٨ ـ ٣٢٥١).
(٣) ـ: معالم السنن: ١/ ١٠٥، عون المعبود: ١/ ٣٦٣.
(٤) ـ: النهاية في غريب الحديث: ١/ ١٩، المنهاج: ٢/ ٢٥، فتح الباري: ١/ ١٤٤.
(٥) ـ: معالم السنن: ١/ ١٠٤ ـ ١٠٥، النهاية في غريب الحديث: ١/ ١٩، المنهاج: ٢/ ٢٤، فتح الباري: ١/ ١٤٤، عمدة القاري: ١/ ٢٦٩.
(٦) ـ: خزانة الأدب: ٢/ ١٨٥ و٢٩٨.

لمقتضى الحال، وهذا القول هو الجواب المرضي عن الخطابي[١].

وأما ابن حجر فقد استصوب القولين الأول والثاني[٢].

القول الثالث: أن الحلف بهذه الصيغة كان خاصاً بالنبي ﷺ[٣].

القول الرابع: أن هذه الصيغة وردت مصحفة، حكاه السهيلي عن بعض مشايخه، وإنما كان الأصل (واللَّه). واستنكر العلماء هذا القول؛ لأن الروايةَ صحيحةٌ، وهي بنقل العدل الضابط للرواية[٤].

ويبدو ـ واللَّه أعلم ـ أن أصح الأقوال هو ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني من التوجيه الثاني، وأن لا حذف في الكلام، بل هو جار على سنن كلام العرب، ولا يقصد بها التعظيم، وهو ما اختاره جمع من العلماء كما تقدم، وإن كان القول الأول يستظهر له أيضاً، واللَّه أعلم.

الحديث السابع: عن أنس أنَّ النبيَّ ﷺ وأبا بكر وعمرَ رضي اللَّه عنهما كانوا يفتتحون الصلاة بـ«**الحمدُ للَّهِ ربِّ العالمينَ**»[٥].

دلالة حذف المضاف في الحديث:

تقدم الكلام عن جواز حذف المضاف وأنه كثير في كلام العرب.

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف الفقهاء في قراءة البسملة عند قراءة سورة الفاتحة، فبعضهم أوجبها وقال باستحباب الجهر بها، وبعضهم لم يعدوا البسملة واجبة عند قراءة الفاتحة، ومع هذا قالوا: تقرأ البسملة سراً، والبعض الآخر نفى قراءة البسملة أصلاً، وهذا الخلاف نشأ من أدلة كل فريق. وكان لحديث المسألة اليد الطولى في اختلافهم تبعاً لفهمهم للحديث على ضوء التوجيه النحوي له. وفي الجملة فقد انقسم الفقهاء إلى فرقتين في قراءتهم للبسملة أو عدمها، فيكون للحديث توجيهان:

---

(١) ـ: معالم السنن: ١/ ١٠٤.
(٢) ـ: فتح الباري: ١/ ١٤٤.
(٣) ـ: م.ن: ص.ن.
(٤) ـ: م.ن: ص.ن، عمدة القاري: ١/ ٢٧٠.
(٥) صحيح البخاري: ١٤٦ ـ (٧٤٣)، مسلم: ١٠٢ ـ (٣٩٩).

التوجيه الأول: يرى أصحاب هذا التوجيه أن الحديث على تقدير مضاف محذوف، والتقدير: بـ(سورة الحمد للَّه رب العالمين)، فتعلق الجار والمجرور بـ(يفتتحون) ليس على ظاهره بل على تقدير حذف مضاف، والجار مع المضاف المحذوف هو المتعلق بـ(يفتتحون)، والمعنى: كانوا يفتتحون قراءة الصلاة بسورة الحمد للَّه رب العالمين لا بسورة أخرى(١)، ومما يؤيد أن سورة الفاتحة تسمى بـ(الحمد للَّه رب العالمين) ما جاء عن أبي سعيد بن المعلى إذ قال له رسول اللَّه ﷺ: «**ألا أعلمك أعظم سورة في القرآن قبل أن تخرج من المسجد**» . . . قال: «(**الحمد للَّه رب العالمين) هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته**»(٢). فدل على أن المراد بـ(يفتتحون بالحمد للَّه رب العالمين) بسورة الحمد وليس بهذا اللفظ، كما يقال: قرأت البقرة وقرأت آل عمران يراد به السورة(٣)، وذهب إلى هذا المذهب الشافعي وغيره، وقالوا: يجهر بالبسملة عند الجهر بالقراءة، ويخفيها إذا أخفى(٤).

ولا بد من الإشارة إلى أن (الحمد) في الحديث بالرفع على الحكاية هكذا جاءت الرواية(٥).

التوجيه الثاني: يرى أصحاب هذا التوجيه أن لا حذف في الكلام، وأن (بالحمد) جار ومجرور متعلق بـ(يفتتحون)، و(الحمد) رفع على الحكاية، والتقدير يفتتحون في قراءة الصلاة بـ(الحمد للَّه رب العالمين). واختلف أصحاب هذا التوجيه على قولين:

القول الأول: يرى أصحاب هذا القول أن المراد بـ(يفتتحون القراءة بـ الحمد للَّه رب العالمين) يجهرون بها، وأما البسملة فتقرأ سراً، ولهم أدلتهم الأخرى(٦)، فأصحاب هذا القول أجروا نظم الكلام على ظاهره، والجار والمجرور (بالحمد) متعلق بـ(يفتتحون)، إلا أنهم أولوا (يفتتحون) بـ(يجهرون)، ولهذا ذهبوا إلى أن البسملة تقرأ سراً لأنها عندهم آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور، وليست من

(١) ـ: فتح الباري: ٢/ ٢٩٤، عون المعبود: ٢/ ١٥٩.
(٢) صحيح البخاري: ٩٢٥ ـ (٥٠٠٦).
(٣) ـ: معالم السنن: ١/ ١٧٢.
(٤) ـ: التمهيد: ٣/ ١٣٩، إكمال المعلم: ٢/ ٢٨٨، فتح الباري: ٢/ ٢٩٤، عمدة القاري: ٥/ ٢٨٤.
(٥) ـ: فتح الباري: ٢/ ٢٩٤.
(٦) ـ: عمدة القاري: ٥/ ٢٨٤، عون المعبود: ٢/ ١٥٩.

الفاتحة ولا من أول كل سورة، ولا يجهر بها بل يقولها سراً، وإليه ذهب أبو حنيفة وأحمد وغيرهما[(١)].

القول الثاني: يرى أصحاب هذا القول أن الحديث على ظاهره من غير تأويل ولا تقدير، والمعنى: كانوا يفتتحون الصلاة بـ(الحمد للَّه رب العالمين) أي من غير قراءة للبسملة لا سراً، ولا جهراً، وقالوا بترك التسمية في ابتداء الفاتحة، وأنها ليست منها عملاً بظاهر هذا الحديث، ولكنهم أجازوا ذلك في النوافل، وهو قول الإمام مالك والطبري[(٢)]، ومن حجج المالكية تواتر النقل بالمدينة عن النبي ﷺ والخلفاء والأئمة بترك قراءتها في الصلاة أول أم القرآن والسور، وأن القرآن لا يختلف فيه ولا يثبت قرآن مختلف فيه، وقد اختلف في البسملة[(٣)]. وقد بسط ابن عبد البر المسألة في كتاب جمعه أسماه (الإنصاف فيما بين علماء المسلمين في قراءة (بسم اللَّه الرحمن الرحيم) في فاتحة الكتاب من الاختلاف) ذكره في التمهيد[(٤)].

والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ أن لكل إمام حجته في المسألة، فقد ذكر كل فريق القرائن الخارجية (الأدلة الأخرى)، وأفاضوا فيها لبيان صحة ما ذهبوا إليه، وأما حديث المسألة فإنه يحتمل هذه الأوجه ولعله رحمة للأمة.

(١) ـ: التمهيد: ٣/ ١٣٩، إكمال المعلم: ٢/ ٢٨٨، عمدة القاري: ٥/ ٢٨٤، عون المعبود: ٢/ ١٥٩.
(٢) ـ: التمهيد: ٣/ ١٣٩، إكمال المعلم: ٢/ ٢٨٨.
(٣) ـ: إكمال المعلم: ٢/ ٢٨٨.
(٤) ـ: ٣/ ١٣٨.

المطلب الثاني

الجار والمجرور

وفيه حديث واحد.

الحديث: عن عليٍّ بنِ أبي طالب عن رسولِ اللَّه ﷺ أنه كانَ إذا قامَ إلى الصلاةِ قال: «**وجَّهتُ وَجْهِيَ للّذي فَطَرَ السّماواتِ والأرضَ حَنيفاً وما أنا من المشركين، اللَّهم أَنْتَ المَلِكُ لا إلٰهَ إلا أنت... لبَّيك وسعدَيْك، والخيرُ كلُّه في يديك، والشرُّ ليس إليك، أَنا بِك وإليك، تباركتَ وتعاليتَ، أَستغفرُك وأَتوبُ إليك**»[١].

دلالة تعلق الجار والمجرور:

اختلف النحاة في صحة وقوع الجار والمجرور التامين خبراً، والمسألة فيها أقوال[٢]:

أولاً: إن الخبر هو نفس الجار والمجرور لأنهما يتضمنان معنى صادقاً على المبتدأ.

ثانياً: إن الخبر هو مجموع الجار والمجرور ومتعلقهما.

ثالثاً: إن الخبر هو متعلقهما المحذوف، واختاره ابن مالك[٣] وابن هشام[٤].

والراجح من أقوال النحاة أنه لا بد من تقدير متعلق للجار والمجرور التامين[٥]. كما نقل عن سيبويه والأخفش وابن جني والزمخشري[٦].

---

(١) صحيح مسلم: ١٨٦ ـ (٧٧١).
(٢) ـ: شرح المفصل: ١/ ٩٠، شرح التسهيل: ١/ ٣٣٥.
(٣) ـ: شرح التسهيل: ١/ ٣٣٥.
(٤) ـ: أوضح المسالك: ١/ ٢٠١.
(٥) قيد النحاة الجار والمجرور بالتمام تنبيهاً على أن الناقص لا يغني في وقوعه خبراً، بل لا بد من ذكر المتعلق، والتام هو الذي يفهم ما يتعلق به بمجرد ذكره نحو الحمد للّه، والناقص ما لا يفهم بمجرد ذكره، بل لا بد من ذكر متعلقه نحو زيد عنك راغب وعمرو بك واثق. ـ: شرح التسهيل: ١/ ٣٣٥.
(٦) ـ: شرح التسهيل: ١/ ٣٣٥، ارتشاف الضرب: ٢/ ٥٤.

واختلفوا في نوع المتعلق: هل هو مفرد أم جملة (أي جملة فعلية)، على اعتبار أن الأصل في الخبر الإفراد أم أن الأصل في العمل للفعل[١]. والخلاف يستلزم كون الخبر مفرداً أم جملة، ويستتبعه اختلاف في المعنى ودلالة التركيب للفرق بين دلالة الفعل والاسم، كما هو معلوم.

توجيه الحديث نحوياً:

ظهر في الأمة الإسلامية بعض الفرق التي تقول: إن الخير من اللَّه والشر من الإنسان، أي أن الشر عندما يصدر من الإنسان فهو بخلقه لا بخلق اللَّه، وأما أهل السنة والجماعة فقالوا: إن الخير والشر بخلق اللَّه، ولا يكون شيء إلا بإرادته، ولا شيء يحدث في الوجود ذاتاً وأفعالاً إلا بخلقه سبحانه[٢]، ودليلهم قول اللَّه تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]. وقد ذكر أصحاب الفرقة الأولى ـ وهم المعتزلة ـ بعض المسائل التي استدلوا بها على مذهبهم، وكان منها حديث المسألة، إلا أن أهل السنة والجماعة أولوا الحديث ليتفق مع الآية التي استدلوا بها، فظهر وجهان للحديث:

الوجه الأول: يرى أصحاب الفرقة الأولى أن الخبر في قول النبي ﷺ: «**والشر ليس إليك**» على ظاهره أي هو الجار والمجرور، والمعنى: إن الشر ليس بخلقك، فيكون الخير كله بيديه أي بخلقه، وأما الشر فليس بخلقه، فهم ـ أي المعتزلة ـ يجرون الكلام على ظاهره أي (والشر ليس إليك)، على اعتبار أن الجار والمجرور هو الخبر، بل ذكر القرافي أنه حتى لو قدر متعلق للجار والمجرور فإنهم يقدرونه: والشر ليس منسوباً إليك، فيكون من العبد على زعمهم[٣].

الوجه الثاني: أن يكون الجار والمجرور متعلقاً بمحذوف كما هو مذهب جمهور النحاة كما تقدم ولأنه كون خاص، ومما يؤيد أنه خاص أن الخير والشر عندهم هو بخلق اللَّه، قال اللَّه تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، وقال: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، ولهذا قال النووي عند ذكر حديث المسألة: «وقوله (والشر ليس إليك)، فمما يجب تأويله، لأن مذهب أهل الحق أن كل المحدثات فعل اللَّه وخلقه سواء خيرها وشرها»[٤].

---

(١) ـ: شرح المفصل: ١/ ٩٠، شرح التسهيل: ١/ ٣٣٥، ارتشاف الضرب: ٢/ ٥٤.
(٢) ـ: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: ١/ ١٤٣.
(٣) ـ: الفروق: ٢/ ٩٥.
(٤) المنهاج: ٤/ ٩١.

ثم إن العلماء أولوا هذا الحديث ليتفق مع الأصل العقائدي أن الخير والشر بخلق اللَّه. فالتوجيه النحوي في هذا الحديث أثر فيه القرينة الشرعية، فكان لا بد من تأويله وتوجيهه، وقد حاول العلماء أن يقدروا المتعلق الخاص المحذوف، وإنما جاز حذفه عندهم لما دلت عليه القرينة الشرعية، ومما يتخرج على التعلق بالكون الخاص قول اللَّه تعالى: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ﴾ [البقرة: ١٧٨]، فالتقدير الحر مقتول بالحر، والعبد مقتول بالعبد، ولا يقدر (كائن) هنا إلا إذا كان التقدير قتل الحر كائن بقتل الحر، وقد ذكر ابن هشام أن التقدير الأخير فيه من التكلف ما لا يخفى[(١)].

وقد ذكر العلماء عدة توجيهات للحديث وهي متقاربة فيما بينها: فقد اختار أبو العباس القرطبي أن يكون التقدير: لا يضاف إليك مخاطبة ونسبة[(٢)]، فقدر المحذوف في خبر (ليس) فعلاً، فيكون الخبر جملة فعلية.

أما النووي فقد ذكر عدة تقديرات وهي[(٣)]:

١ ـ إن التقدير: ليس يتقرب به إليك، ونقله النووي عن الخليل بن أحمد (ت١٧٠هـ)، والنضر بن شميل (ت٢٠٣)[(٤)]، وجمع من أهل الحديث.

٢ ـ إن التقدير: ليس يصعد إليك، وإنما يصعد العمل الصالح والكلم الطيب.

٣ ـ إن التقدير: ليس شراً بالنسبة إليك، فإنك خلقته بحكمة بالغة، وإنما هو شر بالنسبة إلى المخلوقين.

وهذه التقديرات كلها على تقدير أن المحذوف فعل، وكلها تحتاج إلى ما يتم التقدير من كلمة أو أكثر، فالتقدير الأول لا بد فيه من إضافة مخاطبة أو نسبة، والثاني لا بد من تقدير فعل والجار والمجرور (يتقرب به) وهكذا.

ويبدو أن الأولى أن يكون تقدير الكلام (والشرُّ ليس قربةً إليك)، فيكون الخبر مفرداً وهو الأصل في الخبر، والتقدير سيكون بحذف كلمة واحدة، ويتم المعنى على مذهب أهل السنة، وهذا التأويل قريب مما ذكره النووي رحمه اللَّه.

---

(١) مغني اللبيب: ٢/ ٤٤٩.

(٢) ـ: المفهم: ٢/ ٤٠١.

(٣) ـ: المنهاج: ٤/ ٩١.

(٤) النضر بن شميل بن حرشة المازني التميمي، أبو الحسن، أخذ عن الخليل والعرب، وأحد الأعلام بمعرفة أيام العرب ورواية الحديث وفقه اللغة، له تصانيف في العربية وغريب الحديث، بغية الوعاة: ٢/ ٣١٦ ـ ٣١٧، الأعلام: ٨/ ٣٣.

المبحث الخامس

دلالة الشرط والتوابع

وفيه مطلبان .

المطلب الأول : دلالة الشرط

المطلب الثاني : التوابع

٣٥٤

المطلب الأول

دلالة الشرط

وفيه ثلاثة أحاديث.

الحديث الأول: عن أنس قال: قال النبي ﷺ: «**إنَّ أحدَكم إذا صلَّى يناجي ربَّه فلا يتفلنَّ عَنْ يمينِه، ولكنْ تحت قدمِه اليسرى**»[(١)].

دلالة الشرط وجوابه في الحديث:

(إذا) في الحديث ظرف لما يستقبل مضمنة معنى الشرط، ولما تضمنته من الشرط والجزاء، فلا يقع بعدها إلا جملة فعلية، هذا هو الأصل فيها[(٢)]، وأجاز الكوفيون وقوع المبتدأ والخبر بعدها لأنها ليست شرطاً في الحقيقة[(٣)]، فهي تحتاج إلى جواب ولها صدر الكلام، ومع تضمنها معنى الشرط لم يجزم بها إلا في الشعر اضطراراً[(٤)]، وإنما لم يجزم بها؛ لأنها تجيء وقتاً معلوماً، فيقال: آتيك إذا احمر البسر، ولا يقال: آتيك إن احمر البسر؛ لأن احمرار البسر واقع لا محالة، فخالفت (إذا) أدوات الجزاء التي هي مبهمة غالباً[(٥)].

وجواب (إذا) قد يقترن بالفاء وقد لا يقترن، فإن صلح وقوع الجواب شرطاً لا يجب ربطه بالفاء، ويجوز اقتران الجواب بالفاء إذا كان الفعل ماضياً أو مضارعاً مجرداً أو منفياً[(٦)].

وإذا وقعت الفاء في حيز الجواب فإنها زائدة، ولكنها تفيد معنى، وهو

(١) صحيح البخاري: ١١٥ ـ (٥٣١).
(٢) ـ: شرح المفصل: ٤/ ٩٦، شرح الرضي على الكافية: ٢/ ١٠٨، الجنى الداني: ٣٦٠، مغني اللبيب: ١/ ٩٢ ـ ٩٣.
(٣) ـ: شرح المفصل: ٤/ ٩٧.
(٤) ـ: المقتضب: ٢/ ٥٦.
(٥) ـ: الكتاب: ١/ ٤٣٣، المقتضب: ٢/ ٥٥.
(٦) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ١١٠.

دلالاتها على لزوم مضمون الجملة الثانية لمضمون الجملة الأولى لزوم الجزاء للشرط[(١)]. فالفاء تفيد السببية، وتؤذن بأن ما بعدها مسبب عما قبلها[(٢)]، غير أن الأصل أن يأتي الجواب مجرداً من الفاء، واللَّه أعلم.

توجيه الحديث نحوياً:

يحتمل الحديث أن يكون جواب الشرط فيه «**فلا يتفلنَّ**»، ويحتمل أن يكون «يناجي ربه»، ويحتمل تعدد الجواب، ففي الحديث ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: إذا كان «**فلا يتفلنّ**» جواباً للشرط فسيكون قوله ﷺ: «**يناجي ربه**» جملة فعلية حالاً من فاعل (صلى)، والحال قيد لعامله، فيقتضي تخصيص المنع بما إذا كان المصلي مناجياً ربه خاشعاً له بحضور قلبه معه[(٣)]، ويكون له مفهوم مخالفة، فيقتضي أنه إذا صلى ولم يكن مناجياً فإنه يجوز التفل أو البصاق[(٤)]. وهذا التوجيه مخالف لما جاء عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «**إذا قامَ أَحدُكُم إلى الصلاةِ فلا يبصُقْ أمامَه، فإنّما يناجي اللَّهَ ما دامَ في مصلّاه، ولا عن يمينِه، فإنّ عن يمينه ملكاً، وليبصُقْ عن يسارِه أو تحتَ قدمِه فيَدْفِنَها**»[(٥)]، فأفاد الحديث أن علة النهي عن التفل أو البصاق أو البزاق هي المناجاة، وقد مر عن النحاة أن اقتران الجواب بالفاء يدل على السببية، فعلة النهي عن البزاق هي كونه في الصلاة، ثم ذكر للأمر علة أخرى، وهي كون العبد مناجياً ربه.

الوجه الثاني: أن يكون قوله ﷺ: «**يناجي ربه**» جواباً للشرط، ويؤيد هذا الوجه ما جاء في رواية أخرى عن أنس أن النبي ﷺ رأى نخامة في القبلة، فشق ذلك عليه حتى رُئِي في وجهه، فقام فحكه بيده فقال: «**إنّ أحدَكم إذا قامَ في صلاتِه فإنّه يناجِي ربَّه، أو إنَّ ربّه بينَه وبينَ القبلةِ، فلا يبزُقَنَّ أحدُكم قِبَلَ قبلَتِه، ولكنْ عن يسارِه أو تحتَ قدميه**»[(٦)]. فجاءت الفاء في جواب الشرط مما يؤيد هذا الوجه، فيكون «**يناجي ربه**» في حديث المسألة جواباً للشرط وليس حالاً.

---

(١) ـ: شرح الرضي على الكافية: ٢/ ١١٠.
(٢) ـ: شرح المفصل: ٩/ ٢، معاني النحو: ٤/ ٤٨٣.
(٣) ـ: فتح الباري: ١/ ٦٦٤.
(٤) جاء في رواية أخرى النهي عن البصاق، ـ: صحيح البخاري: ٩٦ ـ (٤٠٦)، وفي رواية البزاق، البخاري: ١١٥ ـ (٥٣١).
(٥) صحيح البخاري: ٩٧ ـ (٤٢٦).
(٦) م.ن: ٩٦ ـ (٤٠٥).

الوجه الثالث: هو أن يكون قوله ﷺ: «**يناجي ربه**» و«**فلا يتفلنّ**» كلاهما جواباً للشرط، فيتعدد جواب الشرط، والمعنى: تعلق المناجاة بالصلاة وتعلق النهي عن التفل أو البزاق بالصلاة، فإن الصلاة لا ينبغي فيها شيء من الدنيا باطناً وظاهراً، ففي الحديث تنبيه على وجوب طهارة الباطن والظاهر، وعدم الانشغال في الباطن والظاهر بأمور الدنيا، ويؤيد هذا التوجيه قوله ﷺ في رواية أخرى: «**إذا كانَ أحدُكم في الصلاةِ فإنّه يناجي ربَّه، فلا يبزُقنَّ بينَ يديه ولا عنْ يمينِه، ولكن عن شمالِه تحتَ قدمِه**»[(١)]، فيبدو ـ واللَّه أعلم ـ أن لـ(إذا) جوابين: أحدهما «**يناجي ربه**» والآخر «**فلا يتفلنَّ**»، ومجيء جواب الشرط الثاني مقترناً بالفاء فيه معنى السببية، فتكون علة النهي عن (التفل) كونه مصلياً.

الحديث الثاني: عن عبد اللَّه بن عمر رضي اللَّه عنهما أن رسول اللَّه ﷺ قال: «**إذا جاءَ أحدُكم الجمعةَ فليغتَسِلْ**»[(٢)].

دلالة الشرط وجوابه في الحديث:

تقدم أن الفاء تقع في حيز جواب الشرط وأنها تفيد السببية، كما بحث في الحديث الأول من هذا المطلب.

توجيه الحديث نحوياً:

اختلف العلماء في غسل الجمعة، فهل هو غسل لليوم أم للصلاة؟ وبمعنى آخر من لم يصل الجمعة فهل يغتسل لأن الاغتسال من أجل يوم الجمعة أم لا؛ لأن الغسل من أجل الصلاة؟ فإذا لم يصل لمرض ونحوه سقط الأمر بالغسل، فذهب جمهور الفقهاء إلى أن الغسل لأجل الصلاة[(٣)]، وذهب ابن حزم إلى أن الغسل لأجل يوم الجمعة حتى لو لم يذهب لصلاة الجمعة فإنه يغتسل[(٤)].

واستدل الفريقان بهذا الحديث، ولكنهم اختلفوا في توجيهه، وللحديث توجيهان:

التوجيه الأول: ذهب الجمهور إلى أن التقدير في الحديث «**إذا أرادَ**

(١) صحيح مسلم: ١٣٣ ـ (٥٥١).
(٢) صحيح البخاري: ١٦٧ ـ (٨٧٧)، مسلم: ٢٠٠ ـ (٨٤٤)، واللفظ للبخاري.
(٣) ـ: المنتقى: ٢/ ١١٣، فتح الباري: ٢/ ٤٦٢.
(٤) المحلى: ١/ ٢٦٦.

أحدُكم»[١]، وقد صح تأويل الفعل بالإرادة في كلام العرب والاستعمال القرآني، ففي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨]، قال الزجاج: «معناه إذا أردت أن تقرأ القرآن فاستعذ باللَّه من الشيطان الرجيم، وليس معناه استعذ باللَّه بعد أن تقرأ؛ لأن الاستعاذة أمر بها قبل الابتداء، وهو مستعمل في الكلام، مثله إذا أكلت فقل بٱسم اللَّه، ومثله في القرآن: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، والمعنى: إذا أردتم ذلك فافعلوا»[٢]. وعلل الزمخشري التعبير عن إرادة الفعل بلفظ الفعل بأن الفعل يوجد عند القصد والإرادة بغير فاصل وعلى حسبه[٣].

وأيد الجمهور قولهم برواية أخرى وهي قوله ﷺ: «**إذا أراد أحدُكم أن يأتيَ الجمعةَ فليغتسلْ**» فصرح بالإرادة.

ولهذا جعل النووي رواية المسألة محمولة على رواية «**إذا أراد أحدُكم**. . .»، وقال: «معناه من أراد المجيء فليغتسل»[٤]، ومن الأحاديث المؤيدة لقول الجمهور قوله ﷺ: «**من اغتسلَ يومَ الجمعةِ غُسلَ الجنابةِ ثم رَاحَ، فكأنَّما قرَّبَ بدنةً**. . .»[٥]، وقد تقدم عن النحاة أن الفاء تفيد التعقيب إذا وقعت في جواب الشرط، أي تعقيب الجواب للشرط متضمناً معنى السببية، ولهذا ذهب جمهور العلماء إلى ندب اتصال الغسل بالمجيء[٦].

ويجوز ـ واللَّه أعلم ـ أن تفيد (الفاء) تعقيب الشرط للجواب، فإن الاغتسال قبل المجيء، ولعل مجيء هذا الأسلوب ليدل على أن الأفضل أن يكون المجيء عقب الاغتسال مباشرة.

ويبدو أن الإمام مالك (رحمه اللَّه) لاحظ هذه الدقة في التعبير، فذهب إلى أن من اغتسل يوم الجمعة أول النهار وهو يريد بذلك غسل الجمعة، فإن ذلك الغسل لا يجزي عنه حتى يغتسل لرواحه، وصرح الباجي بذلك فقال: «الظاهر أنّ

---

(١) فتح الباري: ٢/ ٢٦١.
(٢) معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ١٧٨.
(٣) ـ: الكشاف: ٢/ ٦٠٩.
(٤) المنهاج: ٤/ ٩٤.
(٥) صحيح البخاري: ١٦٨ ـ (٨٨١).
(٦) ـ: فتح الباري: ٢/ ٤٦١.

اغتسالَه للمجيء لها، ويجب على ذلك أن يبقى أثرُه إلى وقتِ الإتيان لها، وذلك لا يصح إلا أنْ يكونَ ٱغتسالُه متصلاً برواحه»[(١)].

فهذا التأويل يفيد أحد أمرين:

الأمر الأول: أن يكون فعل الشرط محذوفاً أو يكون عبر عن الإرادة بالفعل، وأكثر ما يكون بعد (إذا)، والتقدير: إذا أراد أحدكم أن يأتي الجمعة فليغتسل.

الأمر الثاني: أن يكون الفعل على حاله وتكون الفاء للتعقيب غير أن التعقيب ههنا على القلب، وهو تعقيب جملة الشرط لجملة الجواب، ومثله قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ﴾ [النحل: ٩٨]، فتكون القراءة عقب الاستعاذة، وقد يكون هذا التأويل أولى من تأويل الفعل بالإرادة والقصد، فإنه ليس كل من أراد وقصد فعل، كما أن الأمر بالاستعاذة ـ مثلاً ـ متعلق بالفعل لا بالإرادة، فضلاً عن أن تأويل الفعل بالإرادة صرف للفظ عن حقيقته.

ويبدو أن الإمام مالكاً ذهب إلى هذا التأويل، ولهذا أوجب أن يكون الغسل متصلاً بالفعل لا بالإرادة، واللَّه أعلم.

التوجيه الثاني: ذهب ابن حزم إلى أن الغسل إنما هو لليوم لا للصلاة، فإن صلى الجمعة والعصر ثم اغتسل أجزأه ذلك، ولا بد من الإشارة إلى أنه ذهب إلى أن غسل الجمعة فرض على كل بالغ من الرجال والنساء[(٢)]، والجمهور على أنه سنة[(٣)].

وقال ابن حزم في حديث المسألة: «إنما فيه أمر لمن جاء الجمعة بالغسل، وليس فيه أي وقت يغتسل»[(٤)]، وذهب إلى أن الفاء في حديث المسألة للتعقيب، وأن فعل الشرط على حاله من غير تأويل ولا تقدير.

والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ صحة قول الجمهور من أن الغسل قبل الصلاة ولأجل الصلاة، قال ابن دقيق العيد: «قد تبين من بعض الأحاديث أن الغسل لإزالة الروائح الكريهة، ويفهم منه أن المقصود عدم تأذي الحاضرين، وذلك لا يتأتى بعد إقامة الجمعة... والمعنى إذا كان معلوماً كان كالنص قاطعاً أو ظناً مقارباً للقطع،

---

(١) المنتقى: ٢/ ١١٤، ـ: فتح الباري: ٢/ ٤٦.
(٢) ـ: المحلى: ١/ ٢٥٥.
(٣) ـ: إحكام الأحكام: ٣/ ٩٩.
(٤) المحلى: ١/ ٢٦٨.

فاتباعه وتعليق الحكم به أولى من مجرد اللفظ»[١]، فتكون القرينة الشرعية أظهرت المراد من التركيب، واللَّه أعلم.

الحديث الثالث: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «... **طُوبىٰ لعبدٍ آخذٍ بعنانِ فرسِه في سبيلِ اللَّه، أشعثَ رأسُه، مغبرةٍ قدماه، إنْ كانَ في الحراسة كانَ في الحراسةِ، وإنْ كانَ في الساقةِ كانَ في الساقةِ، إنِ ٱستأذنَ لم يؤذنْ له، وإنْ شَفَعَ لم يُشَفَّعْ**»[٢].

دلالة فعل الشرط وجوابه:

تقرر في النحو أن الأصل في الشرط وجوابه أن يتغايرا؛ لأن الجواب معلق بالشرط، فلا يصح تعلق الشيء بنفسه.

توجيه الحديث نحوياً:

الأصل في الشرط وجوابه أن يتغايرا، ولكن وردت عدد أحاديث فيها الشرط وجوابه متحدان، منها قوله ﷺ: «**فمن كانت هجرتُه إلى اللَّهِ ورسولِه فهجرتُه إلى اللَّهِ ورسولِه**»[٣]، وقوله ﷺ: «**ومَنْ نَسَكَ قَبْلَ الصلاةِ فإنَّه قَبْلَ الصلاةِ**»[٤].

وقد ذهب ابن دقيق العيد إلى تقدير محذوف في مثل هذه التراكيب، ففي حديث: «**إنْ كانَ في الحراسةِ كانَ في الحراسة**» قالوا: التقدير: راضياً[٥]، فيكون المحذوف هو الحال، وفي حديث الهجرة التقدير: فمن كانت هجرته إلى اللَّه ورسوله نية وقصداً فهجرته إلى اللَّه ورسوله حكماً وشرعاً[٦]، وفي حديث: «**مَنْ نَسك قَبْلَ الصلاةِ فإنَّه قَبْلَ الصَّلاة**»، رأى ابن حجر أن التقدير: فإنه قبل الصلاة لا يجزي[٧].

والظاهر ـ واللَّه أعلم ـ عدم صحة التقدير لا سيما تقدير الحال؛ فإن حذف الحال لا يجوز لأنه إنما يؤتى به للبيان فكيف يحذف؟ كما أن الحال في

(١) إحكام الأحكام: ٣/ ١٠٤.
(٢) جزء من حديث في صحيح البخاري: ٥١٥ ـ (٢٨٨٧).
(٣) صحيح البخاري: ٣٥ ـ (٥٤).
(٤) صحيح البخاري: ١٨٠ ـ (٩٥٥).
(٥) ـ: إحكام الأحكام: ١/ ٨١ ـ ٨٢.
(٦) ـ: م.ن: ص.ن.
(٧) ـ: فتح الباري: ٢/ ٥٧٨.

معنى الخبر، ففيه فائدة الخبر، ولهذا لا يصح حذفه، واللَّه أعلم.

وقد ذهب الكرماني إلى أن هذا التركيب يراد به لازمه من تعظيم ذلك الشيء أو تحقيره ونحوهما بقرينة المقام والخطاب[١]، ففي حديث الحراسة فيه تعظيم أمره بأنه راض عن اللَّه وبما قسمه اللَّه له، وفي حديث الهجرة فيه أنه لا جزاء يقال لمن هاجر إلى اللَّه ورسوله إعظاماً لأمره، وأما حديث النسك قبل الصلاة، ففيه تهوين أمره، قال الكرماني في هذا الحديث: «المراد به هنا بيان عدم الاعتداد به»[٢].

ولا بد من التنبيه إلى أن لظاهرة التنغيم أثراً في بيان معنى التركيب عند المخاطب، واللَّه أعلم.

(١) ـ: الكواكب الدراري: ٦/ ٦٤.
(٢) م.ن: ص.ن.

المطلب الثاني

التوابع

وفيه حديثان.

الحديث الأول: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**لا يبولَنَّ أحدُكُم في الماءِ الدائمِ الذي لا يجري ثم يغتسلُ فيه**»[(١)].

دلالة الصفة في الحديث:

الصفة هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات التابع له في إعرابه[(٢)]، وتأتي الصفة لأغراض منها التخصيص والتوضيح، فقيل: تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات هو تخصيص، وإزالة الاشتراك العارض للمعارف هو توضيح[(٣)]، وقد يكون التخصيص توضيحاً كأن يصل إلى فرد واحد كما هو في اصطلاح الأصوليين.

ومن هذه الأغراض التأكيد، كقوله: (أمس الدابر)، وأمس لا يكون إلا دابراً، ونحو قول اللّه تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ نَفْخَةٌ وَٰحِدَةٌ﴾ [الحاقة: ١٣]، فإن الموصوف أفاد معنى الوصف بالتضمن[(٤)]، فإن (نفخة) يدل على الفعل وعلى المرة، ولهذا قالوا: إن الوصف في مثل هذا يفيد التأكيد، وإلا فإن التأكيد له ألفاظ خاصة به، ولهذا قال الرضي[(٥)]: «إذا كان ذلك المعنى المصرح به في المتبوع شمولاً وإحاطة فالتابع تأكيد لا صفة نحو الرجلان كلاهما، والرجال كلهم، وإن لم يكن فهو صفة كما في قوله تعالى: ﴿إِلَـٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النحل: ٥١]. فالتخصيص والتأكيد من الأغراض التي تأتي لها الصفات.

---

(١) صحيح البخاري: ٦٧ ـ (٢٣٩)، مسلم: ٨٠ ـ (٢٨٠)، واللفظ للبخاري.

(٢) ـ: شرح المفصل: ٣/ ٤٧.

(٣) ـ: شرح المفصل: ٣/ ٤٧، شرح الرضي على الكافية: ١/ ٣٠٢ ـ ٣٠٣، معاني النحو: ٣/ ١٧٦.

(٤) ـ: شرح الرضي على الكافية: ١/ ٣٠٣.

(٥) م.ن: ص.ن.

توجيه الحديث نحوياً :

في الحديث توجيهان :

التوجيه الأول : ذهب بعض العلماء إلى أن قوله ﷺ : «**الذي لا يجري**» صفة مخصوصة أو موضحة لـ(الدائم) ؛ فإن الدائم من الدوم[١]، والدوام الدوار الذي يعرض في الرأس، ومنه (دوم بي في السماء) أي أدارني في الجو[٢]، وذكر ابن الأنباري أن (الدائم) من الأضداد، فإنه يقال للساكن دائم وللمتحرك الدائر[٣].

وقال العيني : «وأصله من الاستدارة، وذلك أن أصحاب الهندسة يقولون : إن الماء إذا كان بمكان فإنه يكون مستديراً في الشكل»[٤]. ويكون المعنى حينئذٍ النهي عن البول في الماء الدائر الذي لا يجري، فيكون بعضه يجري مع بعض، كما هو معلوم من صفة الدائر، فيشمل النهي على هذا التوجيه البول في البرك وإن كانت كبيرة[٥].

التوجيه الثاني : وذهب البعض الآخر من العلماء إلى أن قوله ﷺ : «**الذي لا يجري**» صفة مؤكدة، فإن الدائم هو الساكن[٦]. وقال ابن الأثير : هو الراكد الساكن[٧]، فالدائم هو الثابت الواقف الذي لا يجري، ولهذا قال ابن دقيق العيد : «وقوله (الذي لا يجري) تأيد لمعنى الدائم»[٨]، ونقله السيوطي عن البيضاوي[٩]، واختاره العيني أيضاً[١٠].

ومما يؤيد هذا التوجيه ما جاء عن جابر عن رسول اللَّه ﷺ : «**أنَّهُ نهىٰ أن يُبالَ في الماءِ الراكدِ**»[١١]، والحديث يفسر بعضه بعضاً، وعلى هذا التوجيه النهي لا

---

(١) ـ : الصحاح : ٥/ ١٩٢٢.
(٢) ـ : النهاية في غريب الحديث : ٢/ ١٤٢، عمدة الحفاظ : ٢/ ٣٣.
(٣) ـ : الأضداد : ٨٣، عمدة الحفاظ : ٢/ ٣٣، عقود الزبرجد : ٢/ ٣٢٦.
(٤) عمدة القاري : ٣/ ١٦٨.
(٥) فتح الباري : ١/ ٤٥١، عمدة القاري : ٣/ ١٦٨، العدة على إحكام الأحكام : ١/ ١١٨.
(٦) ـ : الصحاح : ٥/ ١٩٢٢.
(٧) ـ : النهاية في غريب الحديث : ٢/ ١٤٢.
(٨) ـ : إحكام الأحكام : ١/ ١١٧ ـ ١١٨.
(٩) ـ : عقود الزبرجد : ٢/ ٣٢٦.
(١٠) ـ : عمدة القاري : ٣/ ١٦٨.
(١١) صحيح مسلم : ٨٠ ـ (٢٨١).

يشمل البرك الكبيرة التي يجري ماؤها بعضه مع بعض، وهو ظاهر اختيار ابن حجر[١].

وقد تبين في هذا الحديث أثر تحديد دلالة الألفاظ في توجيه المعنى؛ فإن تحديد دلالة (الدائم) أثر في توجيه الحديث ومن ثم الحكم الشرعي، واللَّه أعلم.

الحديث الثاني: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**لا يبولَنَّ أحدُكم في الماءِ الدائمِ الذي لا يجري ثم يغتسلُ فيه**»[٢].

دلالة العطف في الحديث:

يرد العطف في العربية، ويكون من قبيل عطف المفرد على المفرد أو عطف الجملة على الجملة، وهو أمر واضح ومشهور.

توجيه الحديث نحوياً:

يحتمل الفعل (يغتسل) الرفع والجزم والنصب، وبعض العلماء أجاز الرفع ومنع الجزم والنصب، وبعضهم منع النصب وأجاز الرفع والجزم، ولكل وجه دلالة على معنى.

الوجه الأول: أن يكون الفعل (يغتسل) مرفوعاً، واختاره أبو العباس القرطبي، وذكر أن الرواية الصحيحة هي الرفع[٣]، والتقدير: ثم هو يغتسل فيه، والرفع مما احتمله ابن مالك وقال بالتقدير نفسه[٤]، وهذا التقدير يفيد أن العطف من قبيل عطف الجملة على الجملة، وقد ذهب أبو العباس القرطبي إلى أنه إنما جاء بـ(ثم يغتسل) للتنبيه على مآل الحال، والمعنى: إذا بال فيه قد يحتاج إليه فيمتنع عليه استعماله لما وقع فيه من البول، وقد مثل حديث المسألة بقوله ﷺ: «**لا يضربَنّ أحدُكم اْمرأتَه ضَرْبَ الأَمةِ ثمَّ يضاجِعُها**»، برفع (يضاجعها)، فإن الجزم غير متخيل؛ لأن مفهومه أنه إنما نهاه عن ضربها لأنه يحتاج إلى مضاجعتها في ثاني حال، فيمتنع عليه لأنه أساء معاشرتها بضربها[٥]، واختار النووي[٦] وابن

---

(١) ـ: فتح الباري: ١/ ٤٥١.
(٢) صحيح البخاري: ٦٧ ـ (٢٣٩)، مسلم: ٨٠ ـ (٢٨٠)، واللفظ للبخاري.
(٣) ـ: المفهم: ١/ ٥٤١.
(٤) شواهد التوضيح: ٢٢٠.
(٥) ـ: المفهم: ١/ ٥٤٢.
(٦) ـ: المنهاج: ٣/ ٨٠.

حجر[١] هذا الوجه، وذكرا أن المشهور رواية الرفع، وعلى هذا الوجه يكون النهي مقصوراً على البول في الماء الراكد، وأما الاغتسال فلا نهي.

الوجه الثاني: أن يكون الفعل (يغتسل) مجزوماً، وهذا التقدير أجازه ابن مالك، ورأى أن الفعل على محل (لا) فإنه مجزوم لدخول (لا) الناهية عليه، لكنه بني على الفتح بتوكيده بالنون[٢].

ومنع هذا الوجه أبو العباس القرطبي، ورأى أن لو أراد النهي لقال: (ثم لا يغتسلن)، لأنه حينئذٍ سيكون عطف فعل على فعل لا عطف جملة على جملة، فكان الوجه أن يكون الفعل (يغتسل) مؤكداً بالنون، فإن المحل الذي تواردا عليه هو شيء واحد وهو الماء، ولهذا رأى أبو العباس القرطبي أن عدوله عن (ثم لا يغتسلن) إلى (ثم يغتسل) دال على أنه لم يرد العطف على الفعل[٣]، لكن النووي أجاز الجزم وجعله ظاهراً بعد أن نقل عن شيخه ابن مالك جواز الأوجه الثلاثة[٤].

والمعنى على الجزم النهي عن كل واحد منهما، ففيه نهي عن البول في الماء الراكد ونهي عن الاغتسال فيه، ويلزم من النهي عن كل واحد منهما النهي عن الجمع؛ فإنه إذا علم النهي عن الإفراد فعن الجمع أولى، ولهذا قوى ابن دقيق العيد رواية الجزم وجعلها تأتي بعد رواية الرفع منزلة، فإن الفائدة أكثر، ويكون الحديث قد دل على المعاني المتكثرة باللفظ القليل، وهو من جوامع الكلم[٥].

الوجه الثالث: أن يكون الفعل (يغتسل) منصوباً، وأجاز ابن مالك هذا الوجه كذلك على إضمار (أن)، وإعطاء (ثم) حكم (واو الجمع)، ويلاحظ أن ابن مالك لم يقل إن (ثم) بمعنى (واو الجمع)، وإنما أخذت الأداة حكم (واو الجمع) فقط (واو) النصب.

وقد منع النووي رواية النصب؛ لأنه يقتضي أن المنهي عنه الجمع بينهما دون إفراد أحدهما، وقال: «وهذا لم يقله أحد، بل البول فيه منهي عنه سواء أراد الاغتسال فيه أو منه أم لا»[٦]، وضعف ابن دقيق العيد كلام النووي، ورأى أنه لا

(١) فتح الباري: ١/ ٤٥١.
(٢) ـ: شواهد التوضيح: ٢٢٠.
(٣) ـ: المفهم: ١/ ٥٤٢.
(٤) ـ: المنهاج: ٣/ ٨٠.
(٥) ـ: العدة على إحكام الأحكام: ١/ ١١٦.
(٦) ـ: المنهاج: ٣/ ٨٠ ـ ٨١.

يلزم أن يُدل على الأحكام المتعددة بلفظ واحد، فيؤخذ النهي عن الجمع بينهما من هذا الحديث، ويؤخذ النهي عن الإفراد من حديث آخر[(١)]، وهو ما جاء عن جابر عن النبي ﷺ: «**أنه نهى أن يُبالَ في الماء الراكد**»[(٢)]، وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «**لا يغتسلُ أحدُكم في الماءِ الدائمِ وهو جُنُب**» فقال: كيف يفعل يا أبا هريرة؟ قال: يتناوله تناولاً[(٣)]. فدل كل حَديث على نهي خاص، وأما حديث المسألة فإنه يدل على النهي عن الجمع بينهما.

والظاهر صحة رواية الرفع سنداً وعربية وتأتي رواية الجزم ـ إن صحت ـ بعدها، وأما رواية النصب فهي على إعطاء (ثم) حكم (واو الجمع)، ولا شك أن النصب بواو الجمع بـ(أن) مضمرة ضعيف مقارنة بـ(أن) الظاهرة، فإن النصب بواو الجمع فرع، وقياس أداة على أداة هي فرع في العمل ضعيف، واللَّه أعلم.

---

(١) ـ: العدة على إحكام الأحكام: ١/ ١١٦.
(٢) صحيح مسلم: ٨٠ ـ (٢٨١).
(٣) م.ن: ٨٠ ـ (٢٨٣).

الخاتمة

الأعمال بخواتيمها فقد تكونُ النتائجُ التي توصَّل إليها البحثُ صواباً، فاللهم إن كان هذا هو الحقَّ من عندِك فأهدنا له، ومِنَ الحسناتِ بيانُ الحسنات، فَمَنْ ظَفَر بنعمةٍ فعليه بيانُها شكراً وعرفاناً إلا أنَّ السلامةَ في مثل هذا المقام في تحرّي الصوابِ والإيجاز، فكانت هذه الخاتمة في ذكر النتائج والتوصيات فنقول:

١ ـ بَيّن البحث العلاقة بين التأويل والتقدير والتوجيه، فكان التوجيه أعم منها، فمن يتصدى للإعراب عليه أن يفرق بين هذه المصطلحات الثلاثة، ليكون على دراية في فهم النصوص وتحليلها.

٢ ـ وتوصَّل البحث إلى العلاقة بين المعنى والتوجيه النحوي، وهي مسألة شائكة لم يزل العلماء والباحثون يكتبون فيها ولكل وجهة، فهل المعنى هو الذي يؤثر في التوجيه والإعراب أم الإعراب هو الذي يوصل إلى المعنى؟ وقد بين البحث أن الأمر له مقامات، فمقام المتكلم غير مقام السامع، أو يقال: مقام التلفظ غير مقام الحمل، أما المتكلم فإن المعنى سابق عنده على الإعراب والتركيب ووضع نظم الكلام، وأما المتلقي (السامع)، فإنه ما لم يعرف تركيب الكلام ونظمه ويعرف الفاعلية من المفعولية مثلاً فلا فهم للمعنى، فإن المعنى إنما يفهم من وضع التركيب وفق مجاري كلام العرب، ولكل تركيب معنى يختلف بالتقديم والتأخير والتأكيد والإظهار والحذف، فيجب التفريق عند استشراف نصوص أهل البيان وعلماء المعقول بين المتكلم والسامع.

٣ ـ وبيّن البحثُ أنّ فهم أيِّ نص لا بد له من ركنين أساسيين هما كون التركيب متسقاً مع مجاري كلام العرب ووفقَ سَنَنِهم، والركن الآخر هو معرفة دلالات ألفاظ التركيب، ولهذا كان لمعرفة دلالة (عسب) مثلاً في نهيه ﷺ «**عن عسب الفحل**» الأثر في التوجيه النحوي.

٤ ـ وأثبتَ البحثُ أن للعربية النصيبَ الأوفرَ في سبب اختلاف شراح الحديث في فهم الحديث واستنباط الأحكام، وكان للقرائن أثر في التوجيه النحوي للحديث النبوي، فمن لم يستعمل القرائن في فهم النصوص ٱرتكب المحاذير

ووقع فيما لا يُحمدُ عقباه. وتوصّل البحث إلى أن أفضل القرائن المُعِينة في توجيه الحديث النبوي هي الأحاديث والروايات الأخرى، فإن أولى ما فسر الحديث بالحديث، فإنه لا بد لمن يدرس ألفاظ القرآن والسنة أن يتنبه إلى أن الشارع إنما يخاطب الناس بالشرعيات، فلا ينبغي أن تغفل الحقائق الشرعية عند النظر إلى ألفاظ الكتاب والسنة.

٥ ـ وقد تبيّن أن كلامَ شراح الحديث والفقهاء في فهم الحديث كان ـ في الغالب ـ مبنياً على كلام الأصوليين في العربية، فما اعتمده الأصوليون من مباحث العربية أثبته شراح الحديث غالباً؛ فإن الأصوليين هذبوا قواعد العربية وضبطوها.

٦ ـ إن كثيراً من الأحاديث لو وصلت إلينا مشافهة لما اختلف في توجيهها، فإن لظاهرة (التنغيم) الأثر في توجيه الحديث كما في (لعل) في قوله ﷺ: «**لعلَّنا أَعجلناكَ**»، فهل هي للإشفاق أم للاستفهام على قول ابن مالك وقد تكون للاستفهام المشوب بالإشفاق، والتنغيم هو الذي يظهر هذا المعنى، وكما في قوله ﷺ: «**لا عليكم ألّا تفعلوا**» في باب العزل عن النساء فـ(لا) ناهية إن وقف عليها، وهي نافية للجنس واسمها محذوف إن وصلت ووقف على الجار والمجرور.

٧ ـ وفي فصل الأدوات توصّل الباحث إلى أنَّ شراحَ الحديث كانوا غير متبعين النحاة شبراً بشبر، فأثبتوا معاني أدوات لم يذكرها النحاة، فمن ذلك مجيء (لعل) بمعنى (قد)، وهو ما اختاره العيني في قوله ﷺ: «**لعلنا أعجلناك**»، وورود اللام للتأقيت كما ذهب إليه بعض شراح الحديث في قوله ﷺ: «**صوموا لرؤيته**»، ومجيء (على) بمعنى (عند)، كما في حديث ابن عباس قال: «**انتهى رسولُ اللَّه ﷺ إلى قبرٍ رَطْبٍ فصلَّى عليه**»، وقوله ﷺ: «**مِنْ حقِّ الإبلِ أنْ تُحلَبَ على الماء**». وقد ترد أداة عند النحاة ويختلفون في دلالتها، لكن شراح الحديث والفقهاء يجمعون على دلالة معينة، فإن النحاة غير متفقين على إفادة (ثم) الترتيب، وقد تبين أن شراح الحديث قالوا بإفادتها الترتيب مطلقاً متبعين في ذلك الأصوليين، بل رأى ابن حزم اقتضاءها الترتيب على اللزوم.

٨ ـ وفي الفصل الثاني توصّل الباحث إلى أن كثيراً من الإضافات في الحديث النبوي الشريف لا يقصد بها التعريف أو التخصيص بل حكم الإضافة ملغى كما في «**إذا وَلَغَ الكلبُ في إناءِ أحدِكم**»، فالإضافة لا تفيد تعريفاً ولا

تخصيصاً؛ لأن الشريعة جاءت عامة كلية فلا يكون الحكم فيها على فرد معين ـ إلا إذا قصد تعيينه ـ، فالذي أسقط الحكم النحوي هو عموم الشريعة. فأعيان الأشخاص المخاطبين في قواعد الشرع الكلية لا تعتبر.

٩ ـ ومن ذلك الضميرُ فإنه في العربية وُضِع ليدل على ذات معينة بقرينة الخطاب أو التكلم أو الغيبة إلا أنه في الحديث النبوي أخذ حكم العموم ـ عند بعض شراح الحديث والفقهاء ـ كما في قوله ﷺ: «**لا يَسْتَتِرُ من بولِه**» فالمقصود بول كل إنسان.

١٠ ـ وقد تكلم الرسول ﷺ وفق مجاري كلام العرب وسننهم، فيرد اللفظ ولا يقصد به دلالته الوضعية بل عرف الاستعمال كما في حديث: «**أفلح وأبيه إن صدق**»، فالصواب أنه ليس بحلف بل تكلم الرسول ﷺ بهذا التركيب عندما سأله أعرابي عن الإسلام، كما أن الأداة أو التركيب في كلامه قد يكون له أكثر من معنى، وهو رحمة للأمة، فاختلاف الأئمة مع صحة الحديث في الفهم والاستنباط لا غبار عليه، فإن أسباب الاختلاف موجودة؛ لأن النصوص قد تقبل أكثر من وجه، فقد يكون للأداة أكثر من معنى ـ وهو الغالب ـ وقد يكون التركيب محتملاً للأوجه.

١١ ـ ومن التراكيب التي لم ترد عند النحاة ولم يذكروها في كتبهم حذف اسم (لا) النافية للجنس وخبرها مع وجود قرينة تدل على المحذوف، فقوله ﷺ: «**لا صلاة بحضرة الطعام، ولا وهو يدافعه الأخبثان**» ـ كما جاء في رواية مسلم ـ فيه اسم (لا) وخبرها محذوف، وقد دل عليه ذكر الصلاة أولاً وخبرها كون عام، فهذا النوع من التركيب لم يذكره النحاة في كتبهم ولم يبحثوه.

١٢ ـ ويوصي الباحث بدراسة الأشباه والنظائر في الحديث النبوي، فإن الحديث يفسر بعضه بعضاً كما أن القرآن كذلك.

١٣ ـ كما وأدعو إلى دراسة المشترك اللفظي في الحديث النبوي، فمن هذه الألفاظ (الصعيد، شر، مصور، . . .)، وبذلك تنتقل الدراسات اللغوية من التنظير إلى التطبيق على النصوص، وخيرها وأفضلها النصوص الشرعية التي فيها نفع للأمة.

١٤ ـ ويوصي الباحث بعد الاطلاع على روايات الحديث النبوي الشريف بدراسة دلالات الألفاظ في ضوء روايات الحديث النبوي الشريف وترجيح الأقرب إلى الصواب من حيث العربية بعد أن ثبتت الروايات من حيث السند، فمثلاً حديث

(فأكون أول من يبعث أو أول من يفيق)، فهل تكلم الرسول ﷺ بـ(يبعث) أم بـ(يفيق)؟

١٥ ـ وأخيراً حبذا لو قام باحث بدراسة الأدوات النحوية عموماً بين النحاة والأصوليين، فيؤصل لنا قواعد في معاني الأدوات التي استعملها شراح الحديث والفقهاء في فهم النصوص.

١٦ ـ وأدعو إلى أن تقوم أقسام اللغة العربية باستخلاص مبحث أدوات المعاني من كتب أصول الفقه لتدريسها في الدراسات الأولية أو في الدراسات العليا، وبذلك يكون الطالب قد وضع يده على اللب، وينتفع منه في الدراسات القرآنية والشرعية بإذن اللَّه. ومن الظواهر التي ينبغي أن تدرس ظاهرة التنغيم في الحديث النبوي الشريف.

وأسأل اللَّه أن يختم لنا بالحسنى

آمين

المصادر والمراجع

١ ـ الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٥٦هـ)، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت٧٧١هـ)، تحـ: د. أحمد جمال الزمزمي ود. نور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث (دبي)، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.

٢ ـ الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، د. عبد المجيد محمود عبد المجيد، مكتبة الخانجي (القاهرة)، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٣ ـ إتحاف الحثيث بإعراب ما يشكل من ألفاظ الحديث، محب الدين أبو البقاء عبد اللّٰه بن الحسين العكبري الحنبلي (ت٦١٦هـ)، وثقه وعلق عليه وحيد عبد السلام باري ومحمد زكي عبد الدايم، دار ابن رجب، ط١، ١٩٩٨م.

٤ ـ الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـ)، عالم الكتب (بيروت)، ١٩٧٣م.

٥ ـ أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية، د. يوسف خلف محل العيساوي، دار البشائر الإسلامية (بيروت)، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٦ ـ إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تقي الدين محمد بن علي بن وهب المعروف بابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ)، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه؛ د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار الأقصى (القاهرة)، ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٧ ـ أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت٣٧٠هـ)، ضبط نصه وخرج آياته: عبد السلام محمد شاهين، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط٢، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٨ ـ الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (ت٦٣١هـ)، ضبطه وكتب حواشيه إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط٥، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٩ ـ ارتشاف الضرب من لسان العرب، أثير الدين أبو حيان محمد بن يوسف بن

حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، تحـ: د. مصطفى أحمد النحاس، مطبعة المدني، ط١، ١٤٠٨/ ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٧/ ١٩٨٩م.

١٠ ـ أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. مصطفى إبراهيم الزلمي، الدار العربية للطباعة (بغداد)، ط١، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

١١ ـ أسرار العربية، كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري، (ت٥٧٧هـ)، تحـ: محمد بهجت البيطار، المجمع العلمي العربي (دمشق)، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م.

١٢ ـ الأسماء والصفات، أبو بكر بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحـ: عبد بن عامر، دار الحديث (القاهرة)، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

١٣ ـ أصول البزدوي المسمى أيضاً كنز الوصول إلى معرفة الأصول، فخر الإسلام أبو الحسن علي بن محمد البزدوي (ت٤٨٢هـ)، بهامش كشف الأسرار، دار الكتاب العربي (بيروت)، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.

١٤ ـ أصول التفكير النحوي: الدكتور علي أبو المكارم، دار القلم، ودار الثقافة (بيروت)، ط١، ١٩٧٣م.

١٥ ـ أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، محمد الشاوش، المؤسسة العربية للتوزيع (بيروت)، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

١٦ ـ الأصول في النحو، أبو بكر محمد بن سهل المعروف بابن السراج (ت٣١٦هـ)، تحـ: د. عبد الحسين الفتلي، مطبعة النعمان (النجف الأشرف)، ١٩٧٣م.

١٧ ـ الأضداد، محمد بن قاسم الأنباري (ت٣٢٨هـ)، تحـ: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٠م.

١٨ ـ إعراب القرآن، أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس المعروف أيضاً بابن النحاس (ت٣٨٨هـ)، تحـ: زهير غازي زاهد، منشورات وزارة الأوقاف والإحياء الإسلامي، مطبعة العاني (بغداد)، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

١٩ ـ الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين (بيروت)، ط٤، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٢٠ ـ الاقتراح في أصول النحو وجدله، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ)، بأعلى فيض نشر الانشراح، تحـ: د. محمود يوسف الفجال (دبي)، ط٢، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٢١ ـ الاقتضاب من شرح أدب الكتاب، أبو محمد عبد اللّه بن محمد بن السيد البطليوسي (ت٥٢١هـ)، تحـ: مصطفى القادو د. حامد عبد المجيد، دار الشؤون الثقافية العامة (بغداد) ١٩٩٠م.

٢٢ ـ الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع (بهامش حاشية البجيرمي)، محمد الخطيب الشربيني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (مصر)، الطبعة الأخيرة، ١٣٧٠هـ ـ ١٩٥١م.

٢٣ ـ إكمال المعلم بفوائد مسلم، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (ت٥٤٤هـ) تحـ: د. يحيى إسماعيل، دار الوفاء (المنصورة)، ط٢، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٢٤ ـ الأم، محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ) تحـ: محمد زهري النجار، دار المعرفة (بيروت)، ط٢، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

٢٥ ـ الأمالي الشجرية، ضياء الدين أبو السعادات هبة اللّه بن علي بن حمزة العلوي المعروف بابن الشجري (ت٥٤٢هـ)، دار المعرفة (بيروت).

٢٦ ـ أمالي ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب (ت٦٤٦هـ)، تحـ: د. عدنان صالح جعفر، نشر وتوزيع دار الثقافة (قطر ـ الدوحة)، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٢٧ ـ إملاء ما من به الرحمن، أبو البقاء عبد اللّه بن الحسين العكبري (ت٦١٦هـ)، تحـ: إبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (مصر)، ط١، ١٩٦١م.

٢٨ ـ الانتصاف، أحمد بن محمد بن منصور المعروف بابن المنيّر الإسكندري (ت٦٨٣هـ)، بأسفل صفحة الكشاف، رتبه وضبطه محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط٣، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٢٩ ـ الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري (ت٥٧٧هـ)، تحـ: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى (مصر)، ط٤، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م.

٣٠ ـ أنوار كواكب أنهج المسالك بشرح موطأ مالك المشهور بشرح الزرقاني على موطأ مالك، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المصري الأزهري المالكي (ت١١٢٢هـ)، تحـ: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية

(القاهرة)، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٣١ ـ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، أبو محمد عبد اللَّه جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري المصري (ت٧٦١هـ)، مطبعة السعادة (مصر)، ط٥، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٧م.

٣٢ ـ الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، أحمد بن قاسم العبادي الشافعي (٩٩٤هـ)، ضبطه وخرج آياته: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية (بيروت)، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٣٣ ـ الإيضاح في علل النحو، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت٣٣٧هـ)، تحـ: د. مازن المبارك، دار النفائس (بيروت)، ط٥، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

٣٤ ـ البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ)، ضبطه وخرج أحاديثه د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٣٥ ـ بدائع الفوائد، شمس الدين أبو عبد اللَّه محمد ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، خرج أحاديثه: أحمد بن شعبان بن أحمد، مكتبة الصفا (القاهرة)، ط١، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٣٦ ـ البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد اللَّه الجويني (ت٤٧٨هـ)، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٣٧ ـ البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد اللَّه الزركشي (ت٧٩٤هـ)، خرج أحاديثه وعلق عليه مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٨٢هـ ـ ١٩٨٨م.

٣٨ ـ بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، محي الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، تحـ: محمد علي النجار، مطابع الأهرام التجارية (قليوب)، ط٣، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٣٩ ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦٤م.

٤٠ ـ بناء الجملة في الحديث النبوي الشريف في الصحيحين، د. عودة خليل أبو عودة، دار البشير (عمان ـ الأردن)، ط٢، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٠م.

٤١ ـ البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مؤسسة الخانجي (القاهرة)، ط٣.

٤٢ ـ البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث، إبراهيم بن محمد بن كمال الدين الشهير بابن حمزة الحسيني الحنفي الدمشقي (ت١١٢٠هـ)، تحـ: الحسيني عبد المجيد هاشم، مكتبة الثقافة الدينية (مصر).

٤٣ ـ التأويل النحوي في القرآن الكريم، الدكتور عبد الفتاح أحمد الحموز، مكتبة الرشد (الرياض)، ط١، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٤٤ ـ تأويل مختلف الحديث، أبو محمد عبد اللَّه بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ)، مكتبة المتنبي (القاهرة).

٤٥ ـ تأويل مشكل القرآن، أبو محمد عبد اللَّه بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ)، شرحه ونشره: السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية (بيروت)، ط٣، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٤٦ ـ التحرير والتنوير من التفسير أو (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، دار سحنون للنشر والتوزيع (تونس).

٤٧ ـ تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، أبو العلاء محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت١٣٥٣هـ)، خرج أحاديثه: عصام الصبابطي، دار الحديث (القاهرة)، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤٨ ـ تحفة الغريب بشرح مغني اللبيب، المشهور بشرح الدماميني على مغني اللبيب، بدر الدين محمد بن أبي بكر المعروف بابن الدماميني (ت٨٢٧هـ)، المطبعة البهية (مصر)، ١٣٠٥هـ.

٤٩ ـ التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، د. محمود عكاشة، دار النشر للجامعات (مصر)، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٥٠ ـ التعريفات، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني المعروف بالسيد الشريف (ت٨١٦هـ)، دار الشؤون الثقافية (بغداد).

٥١ ـ التقريب والإرشاد، محمد بن الطيب الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، تحـ: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة (دمشق)، ط٢، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٥٢ ـ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، جمال الدين أبو محمد

عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي (ت٧٧٢هـ)، تحـ: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة (بيروت)، ط٣، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٥٣ ـ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد اللَّه بن عبد البر النمري الأندلسي (ت٤٦٣هـ)، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر (القاهرة)، ط٣، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٥٤ ـ تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، محمد علي ابن الشيخ حسين مفتي المالكية، بهامش الفروق للقرافي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية (القاهرة)، ط١، ١٣٤٤هـ.

٥٥ ـ الجامع الصغير من حديث البشير النذير، جلال عبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـ)، تحـ: عبد اللَّه محمود درويش، دمشق، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٥٦ ـ الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت٦٧١هـ)، حققه وخرج أحاديثه عماد زكي البارودي وخيري سعيد، المكتبة التوفيقية (القاهرة).

٥٧ ـ الجنى الداني في حروف المعاني، حسن بن قاسم المرادي (ت٧٤٩هـ)، تحـ: طه محسن، دار الكتب للطباعة والنشر (الموصل)، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

٥٨ ـ حاشية البجيرمي على الخطيب (المسماة أيضاً تحفة الحبيب على شرح الخطيب)، سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي (ت١٢٢١هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (مصر)، الطبعة الأخيرة، ١٣٧٠هـ ـ ١٩٥١م.

٥٩ ـ حاشية السيد الشريف الجرجاني على شرح المختصر بهامش شرح المختصر، أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني المعروف بالسيد الشريف (ت٨١٦هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية (مصر)، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

٦٠ ـ حاشية الصبان على شرح الأشموني بأسفل كتاب شرح الأشموني، محمد بن علي الصبان (ت١٢٠٦هـ) عيسى البابي الحلبي (القاهرة)، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

٦١ ـ حاشية على مختصر ابن أبي جمرة للبخاري، محمد بن علي الشنواني (ت١٢٣٣هـ)، مكتبة الثقافة الدينية (القاهرة).

٦٢ ـ الحديث النبوي في النحو العربي، د. محمود فجال، أضواء السلف (الرياض)، ط٢، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٦٣ ـ حروف المعاني، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت٣٤٠هـ)، تحـ: د. علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط٢، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٦٤ ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي (ت١٠٩٣هـ)، تحـ: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي (القاهرة)، ط٤، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٩٧م.

٦٥ ـ الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني (ت٣٩٢هـ)، تحـ: عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية (القاهرة).

٦٦ ـ الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، شهاب الدين أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي (ت٧٥٦هـ)، تحـ: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود ود. جاد مخلوف جاد ود. زكريا عبد المجيد النوتي، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٦٧ ـ دراسات في الأدوات النحوية، د. مصطفى النحاس، شركة الربيعان للنشر والتوزيع (الكويت)، ط١، ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩م.

٦٨ ـ دلائل الأحكام، بهاء الدين أبو المحاسن يوسف بن رافع بن عتاب المشهور بابن شداد (ت٦٣٢هـ)، تحـ: محمد بن يحيى النجيمي، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

٦٩ ـ دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (ت٤٧١ أو ٤٧٤هـ)، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي (القاهرة)، ط٣، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٧٠ ـ دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو مصرية، ط٢، ١٩٦٣م.

٧١ ـ الدلالة الزمنية للأفعال في القرآن الكريم، د. طالب محمد إسماعيل الزوبعي، مطبعة التعليم العالي (بغداد)، ١٩٨٨م.

٧٢ ـ ديوان الفرزدق، دار صادر للطباعة والنشر ـ دار بيروت للطباعة والنشر (بيروت)، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م.

٧٣ ـ ديوان امرئ القيس، تحقيق وشرح: حنا الفاخوري، دار الجيل (بيروت)، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م.

٧٤ ـ ديوان شعر ذي الرمة وهو غيلان بن عقبة العدوي، عني بتصحيحه وتنقيحه كارليل هنري هيس مكارتني، طبع على نفقة كلية كمبريج في مطبعة الكلية، ١٣٣٧هـ ـ ١٩١٩م.

٧٥ ـ الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، تحـ: د. عبد اللطيف الهميم ود. ماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط٥، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٧٦ ـ رصف المباني في شرح حروف المعاني، أحمد بن عبد النور المالقي (ت٧٠٢هـ)، تحـ: د. أحمد محمد الخراط، دار القلم (دمشق)، ط٣، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٧٧ ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الثناء الآلوسي (ت١٢٧٠هـ) تحـ: محمد أحمد الأمد وعمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٧٨ ـ زاد المعاد في هدي خير العباد، شمس الدين أبو عبد اللَّه محمد ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، مكتبة الصفا (القاهرة)، ط١، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٧٩ ـ الزمن في النحو العربي، الدكتور كمال إبراهيم بدري، دار أمية للنشر والتوزيع (الرياض)، ط١، ١٤٠٤هـ.

٨٠ ـ الزواجر عن اقتراف الكبائر، أبو العباس أحمد بن محمد بن حجر المكي الهيتمي (ت٩٧٤هـ)، خرج أحاديثه وعلق عليه: عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية (القاهرة).

٨١ ـ السبعة في القراءات، أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد البغدادي (ت٣٢٤هـ)، تحـ: د. شوقي ضيف، دار المعارف (القاهرة)، ط٢، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٨٢ ـ سبل السلام شرح بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (ت١١٨٢هـ)، تحـ: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٨٣ ـ سر صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان بن جني (ت٣٩٢هـ)، تحـ: أحمد فريد أحمد، المكتبة التوفيقية (القاهرة).

٨٤ ـ سلم الوصول إلى شرح نهاية السول، محمد بخيت المطيعي (ت١٣٥٤هـ)، بأسفل نهاية السول في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب.

٨٥ ـ سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، ضبط وتصحيح محمد عدنان بن ياسين درويش، دار إحياء التراث العربي (بيروت)، ط الأولى، ٢٠٠٠.

٨٦ ـ سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت٢٨٩هـ)، تحـ: محمد علي ومحمد عبد اللّه، دار ابن الهيثم (القاهرة)، ط١، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٨٧ ـ سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ)، إعداد مكتب تحقيق التراث بدار إحياء التراث العربي، دار إحياء التراث العربي (بيروت)، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

٨٨ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت١٠٨٩هـ)، المكتب التجاري (بيروت).

٨٩ ـ شرح أشعار الهذليين، صنعة أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري (ت٢٧٥هـ أو ٢٩٠هـ)، تحـ: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة المدني (القاهرة)، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م.

٩٠ ـ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، أبو القاسم هبة اللّه بن الحسن الطبري اللالكائي (ت٤١٨هـ)، تحـ: دار الحديث (القاهرة)، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٩١ ـ شرح التسهيل، جمال الدين محمد بن عبد اللّه بن مالك الأندلسي (ت٦٧٢هـ)، تحـ: أحمد السيد سيد أحمد (القاهرة).

٩٢ ـ شرح التصريح على التوضيح، خالد بن عبد اللّه الأزهري (ت٩٠٥هـ)، تحـ: أحمد السيد سيد أحمد، المكتبة التوفيقية (القاهرة).

٩٣ ـ شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت٧٩٢هـ)، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١.

٩٤ ـ شرح الحدود النحوية، عبد اللّه بن أحمد بن علي الفاكهي (ت٩٧٢هـ)، دراسة وتحقيق: د. زكي فهمي الآلوسي، دار الكتب للطباعة والنشر (جامعة الموصل)، ١٩٨٨م.

٩٥ ـ شرح الرضي على الكافية، رضي الدين محمد بن الحسن الأستراباذي (ت٦٨٦هـ)، دار الكتب العلمية (بيروت)، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٩٦ ـ شرح العناية على الهداية، أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي (ت٧٨٦هـ)، (بأسفل كتاب فتح القدير)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي (مصر)، ط١، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٧٠م.

٩٧ ـ شرح اللمع، أبو القاسم عبد الواحد بن علي الأسدي، المشهور بابن برهان العكبري (ت٤٥٦هـ)، تحـ: د. فائز فارس، الكويت، ط١، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٩٨ ـ شرح المفصل، موفق الدين بن يعيش (ت٦٤٣هـ)، عالم الكتب (بيروت).

٩٩ ـ شرح المنار من علم الأصول، عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز بن ملك (ت٧٩٧هـ أو ٨٠١هـ)، المطبعة العثمانية (إسطنبول)، ١٣١٩هـ.

١٠٠ ـ شرح ابن عقيل، بهاء الدين بن عبد اللَّه بن عقيل (ت٧٦٩هـ)، تحـ: محمد محيي الدين عبد الحميد، منشورات سيد الشهداء، ١٤١٠هـ.

١٠١ ـ شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (ت٦٨٢هـ)، تحـ: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر (القاهرة)، ط١، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٣م.

١٠٢ ـ شرح جمع الجوامع، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت١٨١هـ)، ضبطه وخرج آياته: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

١٠٣ ـ شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين محمد بن الحسن الأستراباذي (ت٦٨٦هـ)، تحـ: محمد نور الحسن ومحمد الزفراف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي (بيروت)، ط١، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

١٠٤ ـ شرح قطر الندى وبل الصدى، جمال الدين أبو محمد عبد اللَّه بن يوسف بن هشام الأنصاري (ت٧٦١هـ)، تحـ: عبد الجليل العطا البكري، مكتبة دار الفجر (دمشق)، ط١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

١٠٥ ـ شرح مختصر منتهى السول (المعروف بشرح مختصر ابن الحاجب)، عضد الملة والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت٧٥٦هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية (القاهرة)، ١٩٧٤م.

١٠٦ ـ شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، جمال الدين محمد بن عبد اللَّه بن مالك الأندلسي (٦٧٢هـ)، تحـ: د. طه محسن، دار آفاق عربية للصحافة والنشر (بغداد)، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٠٧ ـ شواهد في الإعجاز القرآني، دراسة لغوية ودلالية، د. عودة أبو عودة، دار آفاق للنشر والتوزيع (عمان)، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

١٠٨ ـ الصاحبي، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، تحـ: السيد أحمد الصقر، دار إحياء الكتب العربية (القاهرة).

١٠٩ ـ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، تحـ: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين (بيروت)، طـ٤، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١١٠ ـ صحيح البخاري، أبو عبد اللّه محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، دار إحياء التراث العربي (بيروت)، ط١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

١١١ ـ صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، دار ابن الهيثم (القاهرة)، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

١١٢ ـ الصورة البيانية في الحديث النبوي الشريف، د. فالح حمد أحمد الحمداني، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع (عمان)، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠١م.

١١٣ ـ الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع، أحمد بن عبد الرحمن الغزوي المعروف بـ(حلولو) (ت) تحـ: نادي فرج العطار، مركز ابن العطار للتراث، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

١١٤ ـ ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، د. طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع (الإسكندرية).

١١٥ ـ عدة السالك إلى أوضح المسالك، محمد محيي الدين عبد الحميد بأسفل أوضح المسالك، مطبعة السعادة (مصر)، ط٥، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٧م.

١١٦ ـ العدة على إحكام الأحكام، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (ت١١٨٢هـ)، تحـ: د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار الأقصى (القاهرة)، ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

١١٧ ـ العقد المنظوم في الخصوص والعموم، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي المشهور بالقرافي (ت٦٨٢هـ)، تحـ: د. أحمد الختم عبد اللّه، دار الكتبي، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

١١٨ ـ عقود الزبرجد على مسند الإمام أحمد، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ)، تحـ: أحمد عبد الفتاح تمام وسمير حسين حلبي، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١١٩ ـ العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث، د. محمد حماسة عبد اللطيف، مكتبة أم القرى (الكويت)، ط١، ١٩٨٤م.

١٢٠ ـ عمارة الأرض في الإسلام، جميل عبد القادر أكبر، مؤسسة الرسالة ناشرون (بيروت)، ط٣، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

١٢١ ـ عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، شهاب الدين أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (ت٧٥٦هـ)، تحـ: محمد باسل، عيون السود، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

١٢٢ ـ عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني (ت٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي (بيروت).

١٢٣ ـ عون المعبود شرح سنن أبي داود، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي (ت بعد ١٣١٠هـ)، خرج أحاديثه: عصام الصبابطي، دار الحديث (القاهرة)، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

١٢٤ ـ غاية الوصول شرح لب الأصول، أبو يحيى زكريا الأنصاري (ت٩٢٦هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٩٤١م.

١٢٥ ـ الغرة المخفية في شرح الدرة الألفية، ابن الخباز (٦٣٩هـ)، تحـ: حامد محمد العبدلي، مطبعة العاني، (بغداد)، ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

١٢٦ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحـ: ابن باز، وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفيحاء (دمشق) ودار السلام (الرياض)، ط٣، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٢٧ ـ فتح القدير على الهداية، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت٨٦١هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (مصر)، ط١، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٧٠م.

١٢٨ ـ فتح المبدي شرح مختصر الزبيدي، عبد اللَّه بن حجازي الشرقاوي (ت١٢٢٦هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي (مصر)، ط٤، ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م.

١٢٩ ـ الفتح المبين في طبقات الأصوليين، عبد اللَّه مصطفى المراغي، الناشر محمد أمين دمج وشركاه (بيروت)، ط٢، ١٩٧٤م.

١٣٠ ـ الفروق (القواعد السنية في الأسرار الفقهية)، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي المشهور بالقرافي (ت٦٨٢هـ)، تحـ: د. عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية (صيدا ـ بيروت)، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٣١ ـ الفصول في الأصول، أبو بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي (ت٣٧٠هـ)، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٣٢ ـ فصول في فقه العربية، د. رمضان عبد التواب، دار الحمامي (القاهرة)، ط١، ١٩٧٣م.

١٣٣ ـ الفوائد الضيائية المشهور بملا جامي، عبد الرحمن الجامي (ت٨٩٨هـ)، مكتبة المثنى (بغداد).

١٣٤ ـ فوات الوفيات، محمد بن شاكر الكتبي (ت٧٦٤هـ)، تحـ: د. إحسان عباس، دار صادر (بيروت)، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤م.

١٣٥ ـ في النحو العربي نقد وتوجيه، الدكتور مهدي المخزومي، منشورات المكتبة العصرية (صيدا ـ بيروت)، ط١، ١٩٦٤م.

١٣٦ ـ فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح، أبو عبد اللّٰه محمد بن الطيب الفاسي (ت١١٧٠هـ)، تحـ: د. محمود يوسف الفجال، دار البحوث للدراسات الإسلامية (دبي)، ط٢، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

١٣٧ ـ القاموس المحيط، محيي الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، إعداد وتقديم محمد بن عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي (بيروت)، ط٢، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٣٨ ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (ت٦٦٠هـ)، اعتنى به المكتب العلمي للتراث، دار البيان العربي (القاهرة)، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٢م.

١٣٩ ـ الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المشهور بسيبويه (ت١٨٠هـ)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب (بيروت).

١٤٠ ـ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم جار اللّٰه محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، تحـ: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط٣، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٤١ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد اللّٰه الشهير بحاجي خليفة (ت١٠٦٧هـ)، أعادت طبعه الأوفسيت، مكتبة المثنى (بغداد).

١٤٢ ـ كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع (تونس)، ١٩٧٥م.

١٤٣ ـ الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت١٠٩٤هـ) تحـ: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ناشرون، ط٢، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

١٤٤ ـ الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري المعروف بشرح الكرماني على صحيح البخاري، شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني (ت٧٨٦هـ)، المطبعة البهية (مصر)، ط٢، ١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م.

١٤٥ ـ لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت٧١هـ)، دار صادر ـ دار بيروت (بيروت)، ١٣٧٥هـ ـ ١٩٦٥م.

١٤٦ ـ اللغة العربية معناها ومبناها، الدكتور تمام حسان، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٣م.

١٤٧ ـ المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه، نشأت علي محمود، مكتبة الثقافة الدينية (القاهرة)، ط١، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٦م.

١٤٨ ـ مبارق الأزهار شرح مشارق الأنوار، عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز المعروف بابن ملك (ت٧٩٧هـ أو ٨٠١هـ)، دار الطباعة العامرة (أنقرة)، ١٣٢٨هـ.

١٤٩ ـ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير (ت) قدم له وحققه وشرحه: د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة، منشورات دار الرفاعي (الرياض)، ط٢، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١٥٠ ـ المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، إدارة الطباعة المنيرية (مصر).

١٥١ ـ المحتسب في تبيين وجود شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جني (ت٣٩٢هـ)، تحـ: علي النجدي ناصف ود. عبد الحليم النجار ود. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (القاهرة)، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

١٥٢ ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي (ت٥٤١هـ).

١٥٣ ـ المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ)، تحـ: د. عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط٣، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٥٤ ـ المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي المعروف بابن سيدة (ت٤٥٨هـ)، دار إحياء التراث العربي (بيروت)، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

١٥٥ ـ المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار العلوم الحديثة (بيروت).

١٥٦ ـ مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي الأزدي المصري الحنفي (ت٣٢١هـ)، ضبطه وصححه: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

١٥٧ ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي (ت٧٧٠هـ)، المطبعة الأميرية ببولاق (مصر)، ط١، ١٣٢١هـ ـ ١٩٠٣م.

١٥٨ ـ المطول شرح التلخيص مع حواشيه، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت٧٩٢هـ)، مطبعة الحاج محرم (إسطنبول)، ١٣٠٤هـ.

١٥٩ ـ معالم السنن شرح سنن أبي داود، أبو سليمان أحمد بن محمد الخطابي البستي (ت٣٨٨هـ)، رقم كتبه وأحاديثه عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط٣، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

١٦٠ ـ المعالم في علم أصول الفقه، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت٦٠٦هـ)، تحـ: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار عالم المعرفة (القاهرة)، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

١٦١ ـ معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج (ت٣١١هـ)، شرح وتحقيق د. عبد الجليل عبده شلبي، دار الحديث (القاهرة)، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.

١٦٢ ـ معاني القرآن، أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي البلخي المصري المعروف بالأخفش الأوسط (ت٢١٥هـ)، علق عليه ووضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

١٦٣ ـ معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت٢٠٧هـ)، تحـ: محمد علي النجار، دار السرور.

١٦٤ ـ معاني النحو، د. فاضل صالح السامرائي، ج١ ـ ٢، مطبعة التعليم العالي (الموصل)، ١٩٨٧، ج٣ ـ ٤، دار الحكمة (بغداد)، ١٩٩١م.

١٦٥ ـ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، قام بإخراجه إبراهيم مصطفى وأحمد

حسن الزيات وحامد عبد القادر ومحمد علي النجار، أشرف على طبعه عبد السلام هارون، مطبعة مصر (القاهرة)، ج١ ـ ١٩٦٠، ج٢ ـ ١٩٦١م.

١٦٦ ـ المعلم بفوائد مسلم، أبو عبد اللَّه محمد بن علي بن عمر المازري (ت٥٣٦هـ)، تحـ: محمد الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٢م.

١٦٧ ـ معيار العلم، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، تحـ: د. سليمان دنيا، دار المعارف (مصر)، ط٢.

١٦٨ ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، أبو محمد عبد اللَّه جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري (ت٧٦١هـ) تحـ: محمد محيي الدين عبد الحميد.

١٦٩ ـ المغني، موفق الدين أبو محمد عبد اللَّه بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، تحـ: د. محمد شرف الدين خطاب ود. سيد محمد السيد وسيد إبراهيم صادق، دار الحديث (القاهرة)، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

١٧٠ ـ مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد المالكي التلمساني (ت٧٧١هـ)، تحـ: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية (بيروت)، ١٩٨٣م.

١٧١ ـ المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصبهاني (ت٥٠٢هـ)، قدم له وائل أحمد عبد الرحمن، المكتبة التوفيقية (القاهرة)، ٢٠٠٣م.

١٧٢ ـ المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (ت٦٥٦هـ)، تحـ: محيي الدين مستو ويوسف علي الديوي وأحمد محمد السيد ومحمود إبراهيم بزال، دار ابن كثير (دمشق ـ بيروت)، ط٢، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

١٧٣ ـ مقاييس اللغة (معجم)، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، اعتنى به د. محمد عوض مرعب والآنسة فاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث العربي (بيروت)، ط١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

١٧٤ ـ المقتصد في شرح الإيضاح، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (ت٤٧١هـ أو ٤٧٤هـ)، تحـ: د. كاظم بحر المرجان، دار الرشيد للنشر، وزارة الثقافة والإعلام (الجمهورية العراقية)، ١٩٨٢م.

١٧٥ ـ المقتضب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت٢٨٥هـ)، تحـ: محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب (بيروت).

١٧٦ ـ مقدمة في النحو، خلف الأحمر (ت١٨٠هـ)، تحـ: عز الدين التنوخي، دمشق، ١٩٦١م.

١٧٧ ـ المقرب، أبو الحسن، علي بن مؤمن بن منظور المعروف بابن عصفور (ت٦٦٩هـ)، تحـ: أحمد عبد الستار الجواري وعبد اللَّه الجبوري، مطبعة العاني (بغداد)، ط١، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

١٧٨ ـ المكتفى في الوقف والابتدا، عثمان بن سعيد بن عثمان المعروف بأبي عمرو الداني (ت٤٤٤هـ)، دراسة وتحقيق جايد زيدان مخلف، مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية (بغداد)، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١٧٩ ـ الممتع في التصريف، أبو الحسن علي بن مؤمن بن منظور الحضرمي الإشبيلي المشهور بابن عصفور (ت٦٦٩هـ)، تحـ: د. فخر الدين قباوة، الدار العربية للكتاب (طرابلس ـ الجماهيرية العربية الليبية)، ط٥، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١٨٠ ـ المنتقى شرح موطأ مالك، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي (ت٤٩٤هـ)، راجعه وخرج أحاديثه: د. محمد محمد تامر، مكتبة الثقافة الدينية (القاهرة)، ٢٠٠٤م.

١٨١ ـ المنصف من الكلام على مغني ابن هشام المشهور بحاشية الشمني على مغني اللبيب، تقي الدين أحمد بن محمد الشمني (ت٨٧٢هـ)، المطبعة البهية (مصر)، ١٣٠٥هـ.

١٨٢ ـ المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المشهور بشرح النووي على صحيح مسلم، محيي الدين يحيى بن شرف النووي الدمشقي الشافعي (ت٦٧٦هـ)، تحـ: أبو عبد الرحمن عادل بن سعد، دار ابن الهيثم (القاهرة)، ط١، ٢٠٠٣م.

١٨٣ ـ منهج السالك إلى ألفية ابن مالك، المشهور بشرح الأشموني على ألفية ابن مالك، أبو الحسن علي بن محمد بن عيسى (ت نحو ٩٠٠هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه (مصر).

١٨٤ ـ موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول: أحمد بن تيمية (ت٧٢٨هـ)، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٨٥ ـ الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (الكويت)، مطابع دار الصفوة (الكويت)، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥ ـ ١٩٩٦م.

١٨٦ ـ ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (ت٥٤٠هـ)، تحـ: عبد الملك السعدي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية (بغداد)، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٨٧ ـ نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي المعروف بالقرافي (ت٦٨٢هـ)، تحـ: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، المكتبة العصرية (صيدا ـ بيروت)، ط٣، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

١٨٨ ـ نهاية السول في شرح منهاج الأصول، جمال الدين، عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي الشافعي (ت٧٧٢هـ)، عالم الكتب.

١٨٩ ـ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أحمد الرملي الشافعي (ت١٠٠٤هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٩٦٧م.

١٩٠ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير (ت٦٠٦هـ)، تحـ: طاهر الزاوي ومحمد الطناحي، المكتبة العلمية (بيروت).

١٩١ ـ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، تصحيح: عز الدين خطاب، دار إحياء التراث العربي ـ مؤسسة التاريخ العربي (بيروت)، ط١، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

الأطاريح الجامعية:

١ ـ أثر الاحتمالات الإعرابية في توجيه المعنى، دراسة في كتب إعراب القرآن حتى نهاية القرن الرابع للهجرة، جمعة حسين محمد، إشراف د. محيي الدين توفيق إبراهيم، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة الموصل، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٢ ـ أثر المعنى القرآني في تحديد الأداة، دراسة نحوية في كتب إعراب القرآن حتى نهاية القرن الرابع للهجرة، خزعل فتحي زيدان، إشراف د. محيي الدين توفيق

إبراهيم، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة الموصل، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٣ ـ الاستصحاب في الدراسات النحوية نظرية وتطبيقاً، معن عبد القادر بشير، إشراف د. عماد عبد يحيى، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة الموصل، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤ ـ البنى والدلالات في لغة القصص القرآني، دراسة فنية، عماد عبد يحيى، إشراف د. عبد الوهاب العدواني، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة الموصل، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٥ ـ دلالة الكتاب والسنة على الأحكام من حيث البيان والإجمال أو الظهور والخفاء، الإمام الشهيد عبد اللَّه عزام، إشراف د. عبد الغني عبد الخالق، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى جامعة الأزهر، كلية الشريعة والقانون، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

الدوريات:

١ ـ الدلالة في البنية العربية بين السياق اللفظي والسياق الحالي، د. كاصد ياسر الزيدي، بحث منشور ضمن مجلة آداب الرافدين، العدد ٢٦، لسنة ١٩٩٤م.

٢ ـ التأويل في النحو العربي، أهدافه ووسائله، د. علي أبو المكارم، بحث منشور ضمن مجلة كلية المعلمين، الجامعة الليبية، العدد ٢ لسنة ١٩٧١م.

٣ ـ فساد المعنى وأثره في توجيه الإعراب، د. محيي الدين توفيق إبراهيم، بحث منشور ضمن مجلة آداب الرافدين، العدد ٣٠ لسنة ١٩٩٧م.

In the Mame of Allah,
The most Merciful, The Most Compassionate

This thesis deals with syntax and its imapct in significance of prophetic tradition (Hadith). Scientists differed in opinion about understanding prophetic traditions. Their deductions from prophetic tradition were different with their accords that these prophetic traditions are right with regard to narration. The researcher tried, in this research, to show the impact of Arabic language in understanding the prophetic traditions. The researcher chose Book of Sahih Al-Bukhari and Book of Sahih Moslem to be object of the research, because they come after the book of Allah (the Holy Koran) with regard to rightness. Moslems are unanimous that these two books mention sayings of the prophet, Mohammed (Allah's blessing and peace be upon him) (PBUH).

The thesis consists of an introduction and two chapters. In the introduction, the researcher studied important terms such as explanation, supposition and guidance and showed the relation among them. Then, the researcher studied the relation between syntax and significance, and showed that syntax conducts to the significance, not the significance determines the type of syntax.

Chapter one deals with significance of articles. The researcher showed guidance of prophetic tradition according to significances of articles and showed also how the significance differs because of significances of articles. Chapter two deals with significance of structures. These structures were coordinated according to categories of grammar. In addition, the researcher studied the nominatives, accusatives, genitives, sentences of condition and coupling and subject of pronoun reference and their impact in understanding prophetic tradition.

The research concluded that Arabic language has an impact in scientists' difference in understanding prophetic tradition. Therefore, to read prophetic tradition and understood without studying Arabic language [syntactically and semantically] is not valid.

فهرس المحتويات

الفصل الثاني : دلالة التراكيب وأثرها في توجيه المعنى